martin HEIDEGGER

REPERE PE DRUMUL GÎNDIRII

EDITURA POLITICĂ

MARTIN HEIDEGGER

REPERE PE DRUMUL GÎNDIRII



martin
HEIDEGGER

REPERE PE DRUMUL GÎNDIRII

Traducere și note introductive
THOMAS KLEININGER GABRIEL LIICEANU

1988
EDITURA POLITICĂ
București

Redactor: MARIA ALEXE
Coperta: WANDA MIHULEAC

Martin Heidegger
WEGMARKEN
Gesamtausgabe, Band 9
Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main,
1976

CUPRINS

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Volumul Wegmarken, *care a stat la baza actualei ediţii româneşti, a fost alcătuit de Heidegger însuşi, în anul 1967, din lucrări publicate de-a-lungul unei perioade de 33 de ani (1928—1961). În ediţia „Operelor complete“ (*Gesamtausgabe), *volumul 9 (1976) — după care s-a făcut şi traducerea română — textul iniţial a fost extins prin includerea altor două lucrări, anterioare anului 1928:* Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“/*„Observaţii la lucrarea lui Karl Jaspers «Psihologia concepţiilor despre lume»*/*(1919/1921) şi* Phänomenologie und Theologie/*„Fenomenologie şi teologie“/ (1927).* Acest din urmă studiu figurează (în ANEXĂ) şi în actuala ediţie română. *După cum reiese deja din titlu, apoi în mod explicit din* Observaţia preliminară *a lui Heidegger însuşi, volumul a fost alcătuit cu intenţia de a reface un itinerariu al gîndirii: fiecare dintre studiile, prelegerile sau conferinţele prezente aici capătă semnificaţia unor „repere“, a unor „marcaje“ care, considerate retrospectiv, se constituie sub configuraţia unui „drum“, a unui drum al gîndirii heideggeriene.*

Din actuala ediţie română — faţă de cele patrusprezece piese care alcătuiesc varianta publicată în Gesamtausgabe — *lipsesc patru piese: studiul amintit despre Jaspers, apoi:* Aus der letzten Marburger Vorlesung /*„Din ultima prelegere de la Marburg“/ (1928),* Zur Seinsfrage /*„Despre întrebarea privitoare la fiinţă“/ (1955), şi* Kants These über das Sein /*„Teza lui Kant despre fiinţă“/(1961). În schimb, reapare aici, restituită volumului din care a fost extrasă, traducerea* Scrisorii despre „umanism“, *publicată în 1982 la Editura Univers în culegerea de texte heideggeriene* Originea operei de artă. *Faţă de varianta ei primă, actuala traducere a acestei piese esenţiale este, după cum se spune, „revăzută şi îmbunătăţită“. De fapt, pentru cel care ar fi interesat să compare ambele variante, rezultă că textul primei traduceri a fost, în cîteva locuri, sever amendat; ceea ce înseamnă altfel, adică „mai bine“, înţeles, proporţional cu acumulările pe care le-am făcut între timp în cunoaşterea gîndirii lui Heidegger. Peste*

tot în acest volum am înlăturat — față de varianta traducerilor existente în culegerea de studii Originea operei de artă — *echivalarea conceptului* Sein *cu termenul, scris cu majusculă, „Ființă“ (față de actuala variantă: „ființă“). Am explicat pe larg (vezi p. 402) în ce măsură adoptarea unei asemenea soluții, în aparență atît de puțin diferită de cea actuală, conduce la un viciu de interpretare care poate bloca definitiv accesul la gîndirea lui Heidegger, cel puțin din perioada lui* Sein und Zeit. *În rest, pentru majoritatea termenilor-cheie, soluțiile au rămas aceleași, eventualele modificări (de pildă la* Seiendheit, seiender, Geworfenheit*) putînd fi sesizate printr-o privire comparativă asupra celor două indexuri terminologice existente în volumele românești.*

Avantajul pe care îl prezintă, pentru cunoașterea gîndirii lu Heidegger, acest volum față de cel anterior apărut în limba română rezultă nu atît din caracterul său sinoptic, cît din prezența unor studii elaborate în perioada lui Sein und Zeit: Fenomenologie și teologie *(1927)*, Despre esența temeiului *(1929)*, Ce este metafizica? *(1929). Prin intermediul acestor studii, cititorul poate coborî pînă la rădăcinile gîndirii lui Heidegger, pînă la etapa primă a drumului, abia așa devenind inteligibilă desfășurarea lui ulterioară. În felul acesta poate fi remediată și varianta — nu cea mai firească, dar dictată de împrejurări (profilul literar al editurii) — în care Heidegger a intrat în cultura noastră: meditația asupra operei de artă și asupra marii poezii germane reprezintă o etapă relativ tîrzie a gîndirii lui Heidegger care presupune, în orice caz, familiaritatea cu tot ce a precedat-o. Or, atîta vreme cît temelia întregului — în speță traducerea lui* Sein und Zeit *— lipsește, studiile amintite din* Repere pe drumul gîndirii *pot da măcar o imagine a începutului, din perspectiva căreia lectura volumului apărut la Editura Univers devine, abia acum, cu adevărat profitabilă.*

Tocmai acest gol inițial de informație au încercat să-l umple Notele introductive. *Ele au fost alcătuite în primul rînd pe baza cursurilor din perioada elaborării lui* Sein und Zeit *sau a celei imediat următoare, publicate, în bună parte, în ultimii zece ani, în monumentala* Gesamtausgabe. *Am recurs cu precădere la ele nu numai pentru că studiile heideggeriene ne sînt, în majoritatea lor, inaccesibile (bibliografia computerizată privitoare la comentarea operei lui Heidegger însumează cîteva mii de titluri), ci și pentru că în felul acesta rămînem pe un teren sigur: cursurile au fost redactate de Heidegger însuși, cu o claritate pe care opera antumă a unuia dintre cei mai dificili gînditori europeni*

nu ar lăsa-o niciodată să se bănuiască. De aceea, prin mijlocirea acestor cursuri, Notele introductive, *mai ales în prima parte a volumului, își propun să-l explice pe Heidegger cu ajutorul lui Heidegger însuși. Și tot astfel am găsit și calea de a descărca textul de note* ad locum: *absența lor poate fi suplinită de latura explicativă a vorbirilor preliminare care însoțesc fiecare piesă în parte.*

În ce privește traducerea citatelor existente în volum din operele unor autori clasici ai filozofiei — Citatele din limba greacă sînt, aproape fără excepție, traduse de Heidegger însuși și am tr 'dus, ca atare, traducerea făcută de el, chiar și atunci cînd exista deja una în limba română, întrucît, după cum se știe, interpretarea heideggeriană se bazează în asemenea cazuri tocmai pe o traducere proprie, care se desparte de întreaga tradiție filologică în domeniu privitoare la sensul conceptelor-cheie (a se vedea mai cu seamă studiul despre conceptul de physis *la Aristotel). Pentru citatele din operele scrise în latină sau germană, am recurs în general la traducerile românești existente, pe care le-am menționat ca atare; în foarte puține cazuri, cînd am preferat o nouă traducere, am făcut-o determinați de asemenea de exigențele interpretării heideggeriene.*

Redăm în continuare abrevierile pe care le-am folosit în cuprinsul Notelor introductive:

SZ — Sein und Zeit /„*Ființă și timp*"/. *Referirea se face la ediția a XII-a, Max Niemeyer, Tübingen, 1972*

GA — Gesamtausgabe /„*Opere complete*"/ *Referirea se face la ediția completă a operelor lui Martin Heidegger, proiectată în aproximativ 75 de volume, care apare, cu începere din 1975, la editura Vittorio Klostermann din Frankfurt. Pentru titlul volumelor din care s-a citat — indicate în paranteză doar cu cifra volumului (de pildă: GA 25) — și pentru anul apariției lor, a se vedea la sfîrșitul cărții* Planul ediției complete a operelor lui Martin Heidegger.

Pentru alcătuirea Notelor introductive, *am folosit cărțile și studiile pe care le redăm în continuare în ordine alfabetică, după numele autorului. Trimiterile la această bibliografie se fac prin indicarea în majuscule a numelui autorului, iar în paranteză, a anului apariției și a paginii. De pildă, BIEMEL (1983, 37).*

APEL, K. -O., Heideggers philosophische Radikalisierung der Hermeneutik und die Frage nach dem „Sinnkriterium" der Sprache, *în „Hermeneutische Philosophie", hrsg. von Otto Pöggeler, Nymphenburger Verlagshandlung, München, 1972, pp. 202—235.*

BIEMEL, W., Martin Heidegger (in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten), *Reinbeck/Hamburg, Rowohlt, 1983 (ed. a II-a), 177 p.*

BIEMEL, W., Heidegger's Concept of Dasein, *în „Heidegger's Existential Analytic", Fr. Elliston (ed.), Mouton Publishers, The Hague + Paris + New York, 1978, pp. 111—132.*

CHARCOSSET, J.-P., Chemin faisant ..., *în „Martin Heidegger", Michel Haar (ed.), Ed. de l'Herne, Paris, 1983, pp. 269—277.*

COURTINE, J.-F., Phénoménologie et science de l'être *în „Martin Heidegger" Michel Haar (ed.), Ed. de l'Herne, Paris, 1983, pp. 211—224.*

COUSINEAU, R. H., *Heidegger*, Humanism and Ethics. An Introduction to the Letter on Humanism, *Nauwelaerts, Louvain/Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1972, 137 p.*

COUTURIER, F., Monde et Être chez Heidegger, *Les Presses de l'Univ. de Montréal, 1971, 584 p.*

DEMSKE, J.M., Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger, *Karl Alber, Freiburg/ München, 1963 206 p.*

FAHRENBACH, H., Heidegger und das Problem einer „philosophischen" Anthropologie, *în „Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag", Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, pp. 97—131.*

GADAMER, H. -G., Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk, *J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1983, 166 p.*

HERRMANN, Fr. W. von, Sein und Cogitationes. Zu Heideggers Descartes-Kritik, *în „Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag", Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970, pp. 235—254.*

HIRSCH, E.F., The Problem of Speech in 'Being and Time', în *„Heidegger's Existential Analytic", Fr. Elliston (ed.), Mouton Publishers, The Hague + Paris + New York, 1978, pp. 159—178.*

HIRSCH, W., Platon und das Problem der Wahrheit, *în „Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, pp. 132—161.*

JÄGER, A., Gott. Nochmals Martin Heidegger, *J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1978, 514 p.*

KISIEL, T., A Prefatory Guide to Readers of 'Being and Time', *în „Heidegger's Existential Analytic", Fr. Elliston (ed.), Mouton Publishers, The Hague + Paris + New York, 1978, pp. 13—20*

METZGER, A., Freiheit und Tod, *Verlag Rombach, Freiburg, 1972 (ed. II), 294 p.*

PATOCKA, J., Heidegger vom anderen Ufer, *în „Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag", Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, pp. 394—411.*

PETROVIC, G., Der Spruch des Heidegger, *în „Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag", Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, pp. 412—346.*

PÖGGELER, O., Der Denkweg Martin Heideggers, *Neske, Pfullingen, 1963; trad. fr.* La pensée de Martin Heidegger. Un cheminement vers l'être, *Paris, 1967*

PÖGGELER, O., Einführung, *în „Hermeneutische Philosophie", hrsg. von Otto Pöggeler, Nymphenburger Verlagshandlung, München, 1972, pp. 7—71.*

SALLIS, J., Au seuil de la métaphysique, *în „Martin Heidegger", Michel Haar (ed.), Ed. de l'Herne, Paris, 1983, pp. 192—199.*

SINN, D., Heideggers Spätphilosophie, *în „Philosophische Rundschau", XIV, Mai, 1967, pp. 82—182.*

SCHULZ, W., Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, *în „Heidegger", hrsg. von Otto Pöggeler, Kiepenheuer & Witsch, Köln-Berlin, 1969, pp. 95—139.*

TUGENDHAT, E., Heideggers Idee von Wahrheit, *în „Heidegger", hrsg. von Otto Pöggeler, Kiepenheuer & Witsch, Köln-Berlin, 1969, pp. 286—297.*

TUGENDHAT, E., Das Sein und das Nichts, *în „Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag", Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, pp. 132—161*

VAYSSE, J. — M., Heidegger et l'essence de l'université allemande, *în „Martin Heidegger", Michel Haar (ed.), Ed. de l'Herne, Paris, 1983, pp. 379—388.*

TRADUCĂTORII

OBSERVAȚIE PRELIMINARĂ

Înșiruirea unor texte deja publicate (vezi trimiterile de la pagina 435) caută să sugereze cîte ceva despre drumul care se întrezărește doar atunci cînd gîndirea se află pe drum: el se arată și se sustrage totodată.

Pesemne că este vorba de un drum ce duce la *determinarea cauzei gîndirii*. Această determinare nu aduce nimic nou. Căci ea conduce către ceea ce premerge tot ceea ce este mai vechi în vechi. Ea cere sălășluirea în acea mereu căutată identitate a aceluiași *(Selbigkeit des Selben)*.

Drumul către această sălășluire nu se lasă descris ca ceva ce există în chip nemijlocit. Acela ce încearcă să se așeze pe acest drum este ajutat doar de o strădanie neobosită de a dezbate și a localiza (adică de a găsi la locul său) acel ceva pe care cuvîntul „a fi“ l-a dezvăluit cîndva drept sarcină a gîndirii, acel ceva pe care, poate, cîndva, el îl va învălui ca pe ceva gîndit.

Cel ce pornește pe drumul gîndirii știe cel mai puțin despre acel lucru care, în calitate de cauză determinantă, îl mînă înspre această cauză — oarecum venind din urma lui și trecînd dincolo de el.

Cel ce se încumetă să pășească pe drumul care duce către sălășluirea în ce e mai vechi în vechi se va supune necesității de a fi înțeles, mai tîrziu, altfel decît i s-a părut lui însuși că se înțelege pe sine.

Această necesitate se întemeiează însă în posibilitatea ca tradiției istorice să-i mai fie lăsat un spațiu de joc, pentru ca ea să-și poată manifesta exigența. Se poate întîmpla la fel de bine ca istoria și tradiția să fie nivelate, devenind o înmagazi-

nare monotonă de informații, utilizate ca atare pentru planificarea inevitabilă de care are nevoie o omenire dirijată.

Întrebarea rămîne dacă, la rîndul ei, gîndirea sfîrșește prin a fi prinsă în angrenajul informațiilor sau dacă, dimpotrivă, îi este destinată o coborîre în ocrotirea pe care i-o oferă proveniența ce îi rămîne ei înseși ascunsă. Întrebarea aceasta trimite acum gîndirea în zona aflată dincoace de pesimism și optimism.

Freiburg im Breisgau, începutul verii 1967

CE ESTE METAFIZICA?

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Context și tradiție

În 1928 (la un an după apariția lucrării *Ființă și timp*), Husserl îl propune pe Heidegger drept succesor al său la conducerea catedrei de filozofie a Universității din Freiburg. Heidegger devine acum, la 39 de ani, *Ordinarius*, profesor titular. Cu acest prilej, el rostește, la 24 iulie 1928, în Aula Universității, prelegerea inaugurală *Was ist Metaphysik?* /„Ce este metafizica?"/. Heidegger revine astfel — după cinci ani în care predase filozofia la Marburg — la Universitatea din Freiburg, unde fusese student, asistent și docent.

Prelegerea inaugurală a avut un răsunet deosebit. *Ce este metafizica?* a fost tradusă imediat în limbile franceză, japoneză, italiană, spaniolă, portugheză, engleză și turcă. GADAMER (1983, 41) observă că traducerea lucrării în limbi neeuropene denotă că problematica lui Heidegger ieșea din cadrul tradițional al metafizicii occidentale și crea puncte de contact cu o spiritualitate mai largă. Pe de altă parte, reprezentanții altor direcții de gîndire au reacționat neîntîrziat. De pildă, Rudolf Carnap, în revista *Erkenntnis*, din 1931, a replicat la teoria heideggeriană a Nimicului de pe pozițiile logicii*.

O primă încercare de a pune textul lui Heidegger la îndemîna cititorilor români a fost întreprinsă — cu acordul personal al autorului — în anul 1942 de către Walter Biemel și Alexandru Dragomir, doctoranzi pe atunci la Freiburg. Exemplarul care a fost dat spre publicare editurii „Casa Școalelor" a dispărut în urma unui bombardament, dar un alt exemplar al traducerii, aflat în posesia lui Walter Biemel, a apărut în 1959, la Paris.

Destinația acestei prelegeri și contextul în care a fost rostită sînt hotărîtoare pentru înțelegerea ei. Heidegger însuși atrage atenția asupra acestui fapt, cînd, în 1955, într-o scrisoare omagială adresată lui Ernst Jünger cu ocazia împlinirii vîrstei de 60 de ani **, scrie: „După un sfert

---

* *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* /„Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbii"/, în „Erkenntnis" II, 1931, pp. 219—241.

** Scrisoarea, purtînd titlul *Über „die Linie"* /„Despre linie"/, a apărut mai întîi în lucrarea omagială închinată lui Jünger, apoi, în 1956, ca scriere de sine stătătoare, la editura Vittorio Klostermann. Inclusă ulterior, cu titlul *Zur Seinsfrage* /„Despre întrebarea privitoare la ființă"/, în volumul *Wegmarken*.

de veac, ar fi timpul să se semnaleze un fapt care mai este şi astăzi trecut cu vederea, ca şi cum el nu ar ţine decît de o împrejurare exterioară. Întrebarea: „Ce este metafizica?“ a fost dezbătută într-o prelegere inaugurală de filozofie susţinută în faţa tuturor facultăţilor reunite. De aceea ea se situează în cercul tuturor ştiinţelor şi se adresează acestora“. (GA 9, p. 418)

În ce măsură această împrejurare nu este exterioară, ea urmînd, dimpotrivă, să ne apropie de intenţia şi esenţa scrierii? Adresîndu-se, ca filozof, *tuturor* facultăţilor de ştiinţe, Heidegger este conştient de faptul că se înscrie într-o tradiţie a Universităţii germane care urcă pînă la Kant şi Schelling (COURTINE, 1984, 216; VAYSSE, 1984, 379—386): nu este oare menirea filozofiei să vorbească despre „Universitate“ ca imagine instituţional-obiectivată a *ansamblului* cunoaşterii? Şi nu filozofiei îi revine rolul de a păstra vie — în faţa ştiinţelor regionale — conştiinţa planetară a întregului?

Kant: *Der Streit der Fakultäten* / „Disputa facultăţilor“ / (1798). — Se pare că — nu întîmplător — tocmai Kant este primul care transformă problema raportului filozofiei cu ştiinţele în aceea a rolului pe care trebuie să-l îndeplinească facultatea de filozofie în cadrul Universităţii. Potrivit împărţirii care avea trecere în epocă, Universitatea germană era alcătuită din trei facultăţi numite „superioare“ — teologia, dreptul şi medicina — şi o facultate „inferioară“ — filozofia. „Superior“ şi „inferior“ nu aveau în vedere stadiul cunoaşterii din domeniile respective, ci gradul de dependenţă al facultăţilor de interesele guvernămîntului şi de finalitatea lor practică prin raport cu interesele poporului. În cele trei facultăţi amintite, guvernul avea un control efectiv asupra doctrinelor profesate şi a influenţei lor în rîndurile cetăţenilor. Aceste trei facultăţi nu se conduceau după „principiul libertăţii“ şi „al „raţiunii pure“, ci după „scopuri naturale“, după cele *trei* mari scopuri naturale pe care le are în vedere poporul şi, respectiv, guvernarea lui: a fi mîntuit după moarte, a fi asigurat, prin legi publice, de avutul propriu, a te bucura de latura fizică a vieţii prin asigurarea sănătăţii. Aşa stînd lucrurile, cele trei facultăţi, dependente de comandamentele guvernămîntului, erau considerate „superioare“tocmai pentru că primeau porunci ce emanau de la o instanţă supremă. — Facultatea de filozofie, în schimb, total independentă de interesele guvernămîntului, urma — consideră Kant — să reprezinte în cadrul Universităţii punctul de vedere al „interesului ştiinţific“, care nu e subordonat decît principiului libertăţii şi al raţiunii. De aceea, ea este chemată să supună verificării adevărurile oricărei doctrine, *să judece*, deci, în lumina adevărului şi a raţiunii pure şi neatîrnate, punctul de vedere al oricărei facul-

tăţi. Calitatea de a fi liberă prin natura ei îi conferă raţiunii atît dreptul de a judeca totul *, cît şi pe acela de a nu primi ordine; dar în acelaşi timp, aceeaşi calitate o determină să nu-şi aroge dreptul de a porunci. Refuzul de a porunci şi capacitatea de a judeca totul *(keine Befehle zu geben, aber doch alle zu urteilen)* sînt cele două laturi ce ţin de esenţa unică a libertăţii raţiunii. „Iar pentru faptul că o asemenea facultate, în ciuda acestui mare privilegiu (libertatea), este numită totuşi «inferioară», explicaţia este de găsit în natura omului: în speţă, cel care poate porunci, chiar dacă la rîndul lui este un umil slujitor al altuia, se socoteşte totuşi mai presus decît un altul, care, ce-i drept, este liber, însă nu are pe nimeni căruia să-i poruncească **".

Aşa se face că, dezavantajată în ordinea scopurilor naturale — ea nu are cui porunci —, facultatea de filozofie rămîne, în cadrul Universităţii, locul privilegiat al „legislaţiei raţiunii" *(Gesetzgebung der Vernunft)*, în care nu se primesc porunci şi de unde totul poate fi judecat. În felul acesta îşi face loc în gîndirea despre Universitate un *principiu unificator* ale cărui premise sînt de căutat în însăşi doctrina kantiană despre funcţia unificatoare a raţiunii în genere.

Schelling: *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* /„Prelegeri despre metoda studiului academic" / (1802). — Acest principiu unificator, care este opera filozofiei, iar în ordine instituţională, al facultăţii de filozofie în cadrul Universităţii, este reluat de Schelling şi dezvoltat în chip sistematic. Cunoaşterea particulară cu care operează ştiinţele nu are valoare decît în măsura în care este capabilă să preia în sine universalul şi absolutul. Dar care disciplină anume, dacă nu filozofia, este capabilă să împlinească această „disoluţie a particularului în universal"? Filozofia este o „ştiinţă a tuturor ştiinţelor", pentru că ea ridică fiecare ştiinţă în parte la intuirea „întregului organic al ştiinţei". Datorită ei, Universitatea devine un loc al ansamblului cunoaşterii şi nu imaginea haotică a unei dispersii infinite. Iar „întregul organic" al cunoaşterii pe care Universitatea este chemată să-l realizeze — tocmai cu ajutorul filozofiei care transformă latura finită a ştiinţei în „moment" al absolutului — nu este decît „copia cunoaşterii eterne", „reflexul desăvîrşit al cunoaşterii exemplare", întruchipare în real a idealităţii absolute ce caracterizează

* „Capacitatea de a judeca potrivit autonomiei, adică liber (pe măsura principiului gîndirii în genere) se numeşte raţiune". Kant, *op. cit.*, în *Werkausgabe*, ediţia Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982 (ed. a IV-a), Bd. XI, p. 290.

** *Ibid.*, p. 282.

„cunoașterea originară *(Urwissen)*"*. Principiul *organicului*, care stă la baza cunoașterii adevărate, trebuie să guverneze deopotrivă viața academică: nu există parte de sine stătătoare, totul este prins armonic într-un întreg. De aceea, organizarea vieții academice nu trebuie nici o clipă să piardă din vedere cum anume „dintr-o separație extremă în elemente izolate poate să ia naștere din nou o unitate în întreg" **.

Problema înrădăcinării științelor particulare *(Wissenschaften)* în temeiul absolut al cunoașterii universale *(Wissen)* este strădania constantă a *Prelegerilor* amintite. Din acest punct va prelua Heidegger problema. Însă raportul filozofiei cu științele își va afla aici o cu totul altă rezolvare ***; termenul cheie va fi Nimicul.

Analiza conceptului existențial al științei

La începutul prelegerii sale, Heidegger scrie: „Domeniile științelor sînt cu desăvîrșire separate între ele. Felul în care ele își abordează obiectul este fundamental diferit. Această puzderie de discipline dezbinate nu își mai află astăzi o unitate decît datorită organizării tehnice a universităților și facultăților; ea nu își păstrează o semnificație decît prin caracterul practic al scopurilor pe care le urmăresc diferitele specialități. În schimb, a pierit înrădăcinarea științelor în temeiul esenței lor". (GA 9, p. 104; trad. rom. p. 33—34) **** Cu toate acestea, un discurs unitar asupra esenței științei e posibil dacă avem în vedere atitudinea fundamentală pe care știința o pune în joc. În § 4 din *Ființă și timp*, această atitudine este amintită în cadrul unei „analize existențiale", deci pe linia degajării structurilor care sînt proprii posibilelor „feluri de a fi" *(Seinsarten)* ale ființării numite „om". Științele, se spune aici, sînt acele „feluri de a fi ale *Dasein*-ului, în care acesta se raportează la ființarea care nu este el însuși." (SZ, p. 13)

Schițat aici doar în treacăt, „conceptul existențial" al științei făcuse în schimb obiectul unei tratări de sine stătătoare în *Introducerea* la prelegerea ținută la Marburg în 1927/28, intitulată *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*/ „Interpretare fenomenologică a «Criticii rațiunii pure» a lui Kant"/. În această *Introducere*

---

* Vezi Schelling, *op. cit.*, în *Schellings Werke*, ediția Schröter, München, 1927, Bd. III, p. 236—239.

** *Ibid.*, p. 250.

*** Vezi însă, pentru o etapă anterioară a aceleiași probleme, *Nota introductivă* la *Fenomenologie și teologie*, punctul 2.

**** Mențiunea „trad. rom." are constant în vedere volumul de față.

este caracterizată în mod explicit „ideea de știință în general". Punctul de pornire îl constituie determinarea științei „ca raportare cognitivă" *(als erkennendes Verhalten)* a omului „la ființarea însăși" *(zum Seienden selbst)*. Acest tip de raportare este unul „dezvăluitor" *(ein enthüllendes Verhalten)*. „Raportarea dezvăluitoare la ființare este (...) o posibilitate liberă a *Dasein*-ului uman. Numim în genere modalitatea de a fi care este proprie *Dasein*-ului uman și doar lui, căreia printre altele, ca posibilitate liberă, îi aparține și cunoașterea: existență." (GA 25, p. 18)

De aici rezultă că a discuta știința, ca modalitate a raportării cognitive la ființare, în cadrul unei „modalități de a fi" *(Art zu sein)* care nu e specifică decît omului, adică „existenței" *(Existenz)*, înseamnă a discuta *conceptul existențial al științei*. Însă pentru a înțelege ce este știința ca „posibilitate liberă a existenței umane" — deci ce este știința concepută existențial — trebuie mai întîi să știm ce se înțelege prin „existență".

Nici piatra, nici planta, nici animalul *nu există;* numai omul există. „A exista" presupune două determinări: „faptul-de-a-fi-în-lume" *(das In-der-Welt-Sein)* și „libertatea" *(Freiheit)*.

„Lumea" este termenul global, „întregul" *(das Ganze)* care transcende ființarea și care face cu putință raportarea *Dasein*-ului la ea. Tocmai lumea ca proiecție totalizatoare a *Dasein*-ului, premergătoare oricărei raportări, dar care totodată face posibilă raportarea constantă a omului la ființarea care nu este el însuși (lucrurile materiale și viețuitoarele), precum și la ființarea care este el însuși (ceilalți oameni și el însuși), determină în primă instanță *existența* omului. În schimb, „felul de a fi" al unei pietre sau al unui scaun nu este „existența", ci „faptul de a fi în chip nemijlocit" *(Vorhandensein)*. Piatra sau scaunul nu se raportează la nimic; ele sînt prezente în chip nemijlocit și inerțial *(sind vorhanden)*. „Calitatea de a fi înăuntrul unei lumi" *(innerweltlich)* nu le apaține ca un „fel de fi" al lor; ele pot fi „înăuntrul unei lumi", pot fi „intramundane" *(innerweltlich)*, nu raportîndu-se la ea, ci doar în măsura în care *noi* ne raportăm la ele în virtutea faptului — specific doar nouă — de a fi în lume, doar în măsura în care *noi* le întîlnim în lumea care se deschide odată cu existența noastră. Piatra în sine este *weltlos*, e „lipsită de lume"; ea poate, atîta vreme cît există *Dasein*-ul, cîtă vreme există „existența", să se afle *și* în lume, ca element pe care *Dasein*-ul îl întîlnește și, prin raportare la el, îl prinde în lumea sa; dar altminteri, cu de la sine putere, ea nu are nici o lume, pentru că nu se raportează la nimic, ci „se mulțumește" cu nemijlocita prezență.

Nu tot așa se petrec lucrurile cu ființarea de tipul „plantă" sau „animal". Nu se poate spune că animalul este pur și simplu *vorhanden*, dar nici nu se poate spune că el are o lume, în speță că *există*. Acest „fel de a fi", deopotrivă de deosebit de „faptul de a fi în mod nemijlocit" propriu

lucrurilor materiale, cît și de „existența" proprie omului, Heidegger îl numește „viață" *(Leben)*. Așadar: *das Vonhandensein* („faptul de a fi în chip nemijlocit"), *das Leben* („viața") și *die Existenz* („existența") sînt „felurile de a fi" proprii unor categorii de ființări diferite (lucruri materiale, viețuitoare, oameni) determinate prin raport cu „lumea" *(Welt)*: *weltlos* („lipsit de lume" — piatra), *weltarm* („sărac în privința lumii" — animalul), *weltbildend* („plăsmuitor de lume" — omul)*. Acum putem pricepe mai lesne de ce fără conceptul de *Existenz* nu se poate înțelege ce este cu „știința": doar existența — în cadrul tuturor tipurilor de ființare —, deci doar omul, poate întreține acel tip de *raportare la ființare*, înăuntrul căruia apare și „raportarea cognitivă", aceasta, la rîndul ei, presupunînd *și* știința ca una dintre posibilele raportări cognitive dezvăluitoare la ființarea însăși.

Însă, spune Heidegger, „numai o ființare care se poate decide și care s-a decis în vederea sa *(zu sich)* într-un fel sau altul, poate să aibă o lume (...) Existența este o problemă a *libertății* noastre..." (GA 25, p. 20) Faptul-de-a-fi-în-lume și libertatea sînt determinările existenței ce explică în mod esențial tipul de raportare dezvăluitoare la ființare în cadrul căreia se înscrie știința. Ecuația *Dasein* = existență = faptul-de-a-fi-în-lume și libertate implică în permanență o „raportare dezvăluitoare" *(ein enthüllendes Verhalten)* la „ființarea intramundană" *(das innerweltliche Seiende)*.

Numai că această raportare dezvăluitoare a *Dasein*-ului la ființarea pe care o întîlnește înăuntrul lumii nu este din capul locului o raportare de ordinul cunoașterii *(ein erkennendes Verhalten)* și, cu atît mai puțin, una de ordinul științei. Miturile privitoare la natură, de pildă, nu vorbesc despre o dezvăluire a naturii cu ajutorul reflexiei; inițial, această dezvăluire a naturii se produce în cadrul luptei cu ea sau a apărării în fața ei, în comerțul zilnic cu ființarea prin intermediul utilizării lucrurilor naturale, în spațiul de aplicare al uneltei etc. O primă înțelegere *(Verstehen)* a felului în care *este* ființarea, o primă întîlnire cu „constituția de ființă" *(Seinsverfassung)* a ființării, este deci prereflexivă, preconceptuală, *preștiințifică*. Desigur, această înțelegere vizează felul de a fi al ființării (este un *Seinsverständnis*), dar ea nu surprinde „logosul" „ființării" (nu este un *lógos* al lui *ón*) și, de aceea, ea este o înțelegere pre-onto-logică.

Înțelegerea orientată către *ce* anume și *cum* anume este ființarea, deci către *lógos*-ul lui *ón*, survine abia în raportarea dezvăluitoare de

---

* Vezi în acest sens GA 29/30 (Prelegerea *Die Grundbegriffe der Metaphysik* /„Conceptele fundamentale ale metafizicii"/ din 1929/30, Zweiter Teil, p. 261 și urm.) Vezi și *Nota introductivă* la *Despre esența temeiului* p. 55

ordin cognitiv la fiinţare, în speţă în raportarea de ordin ştiinţific. Caracteristic pentru înţelegerea ontologică a felului în care este fiinţarea, pentru cunoaşterea ştiinţifică, deci, este faptul că dezvăluirea *(Enthüllung)* fiinţării nu mai este efectul secundar al întîlnirii noncognitive (pre-ştiinţifice) cu fiinţarea (prin intermediul utilizării, al uneltei, al luptei cu... etc.). „Cunoaşterea *ştiinţifică* este (...) determinată prin aceea că *Dasein*-ul existînd îşi propune, ca sarcină liber aleasă, dezvăluirea fiinţării la care deja s-a acces într-un fel oarecare *în vederea faptului de a fi dezvăluit.* (...) Fiinţarea însăşi, în ce anume este ea şi cum anume este ea, e preluată în chip liber, prin fixarea acestei sarcini, ca unica instanţă care reglează de-acum înainte raportarea investigatoare." (GA 25, p. 26). Strîngînd acum laolaltă toate determinările pe care le primeşte conceptul existenţial al ştiinţei în cadrul *Introducerii* la *Interpretarea fenomenologică a „Criticii raţiunii pure"*, putem spune: ştiinţa este

— o posibilitate liber aleasă a existenţei

— prin care *Dasein*-ul se raportează *(sich verhält)* în chip dezvăluitor *(enthüllend)* şi cognitiv *(erkennend)*

— la fiinţarea însăşi *(zu Seiendem selbst)*

— numai şi numai în vederea dezvăluirii ca atare

— fiinţarea urmînd să fie abordată doar în vederea ei însăşi.

Din această „definiţie existenţială" a ştiinţei trebuie să reţinem că bătălia se dă pentru „fiinţarea însăşi" *(...der Kampf ist einzig auf das Seiende selbst gerichtet...)* (GA 25, p. 26): „Sarcina propriu-zisă şi unică devine acum aducerea la lumină a fiinţării ca fiinţare", spune Heidegger. (GA 25, p. 28).

De-abia acest lung ocol ne-a adus în posesia elementelor de care avem nevoie pentru a înţelege în mod adecvat punctul de inserţie al prelegerii *Ce este metafizica?* Căci, aşa cum vom vedea deîndată, ea nu face decît să reia, pentru început, analiza conceptului existenţial al ştiinţei, parte în aceiaşi termeni, parte adăugîndu-i alţii noi.

Dasein-ul nostru — constată Heidegger, referindu-se la „comunitatea de cercetători, profesori şi studenţi" în faţa căreia vorbeşte — este determinat de ştiinţă. Ce se întîmplă „în temeiul acestui *Dasein*", deîndată ce ştiinţa devine „pasiunea noastră"?

— În toate ştiinţele, noi „ne raportăm... la fiinţarea însăşi" *(verhalten wir uns... zum Seienden selbst)*. În toate ştiinţele domină „o relaţie cu lumea" *(Bezug zur Welt)* prin care este căutată „fiinţarea însăşi".

— Relaţia mundană *(Weltbezug)* cu fiinţarea însăşi are la bază „o atitudine liber aleasă a existenţei umane" *(eine frei gewählte Haltung der menschhlichen Existenz)*. Spre deosebire de alte tipuri de raportare la fiinţare („pre- sau extra-ştiinţifice"), acest tip de relaţie mundană cu

fiinţarea pe care îl implică ştiinţa este „aparte“ *(ausgezeichnet)* prin aceea că presupune „călăuzirea după lucru“ *(Sachlichkeit)*; „primul şi ultimul cuvînt“ îl are aici lucrul însuşi *(die Sache selbst)*.

— Călăuzirea exclusivă după lucru se soldează cu o „supunere la fiinţarea însăşi“ *(Unterwerfung unter das Seiende selbst)*, abia astfel fiind cu putinţă ca fiinţarea să „se manifeste“ *(sich offenbaren)*. Tocmai „supunerea“ *(Unterwerfung)* şi „aservirea“ *(Dienststellung)* faţă de fiinţare conferă ştiinţei forţa care îi e proprie, „caracterul conducător“ *(Führerschaft)* în întregul existenţei umane.

— Prin „practicarea ştiinţei“ se petrece o „irumpere“ *(Einbruch)* a fiinţării numite om în întregul fiinţării *(in das Ganze des Seienden)*, care are drept urmare faptul că fiinţarea „se deschide“, „erupe“ *(aufbricht)* în „ceea ce“ şi în „cum“ este ea *(was und wie es ist)*. Abia această „irumpere ce face să erupă“ *(der aufbrechende Einbruch)* face ca fiinţarea să ajungă la sine însăşi.

Cele trei elemente — relaţie cu lumea, atitudine, irumpere — care caracterizează ştiinţa trimit de fiecare dată „la fiinţarea însăşi“. Ceea ce în *Introducerea* analizată înainte era spus de asemenea cît se poate de clar, aici este subliniat printr-o retorică a repetiţiei: „Acel ceva către care se îndreaptă relaţia cu lumea este fiinţarea însăşi... Acel ceva de la care pornind orice atitudine îşi află călăuzirea este fiinţarea însăşi... Acel ceva prin intermediul căruia investigaţia de tip ştiinţific realizează irumperea este fiinţarea însăşi...“ Şi, puţin mai jos: „numai fiinţarea *(nur das Seiende)*; „fiinţarea doar“ *(das Seiende allein)*; „fiinţarea singură“ *(das Seiende einzig)*. — De fiecare dată, fiinţarea apare a fi termenul cu care sfîrşeşte conceptul existenţial al ştiinţei. De ce nu ar fi fiinţarea „temeiului“ în care se „înrădăcinează“ esenţa ştiinţelor?

Ştiinţa şi fiinţarea, metafizica şi Nimicul

Preocupată numai şi numai de fiinţare, ştiinţa „nu vrea să ştie nimic în legătură cu Nimicul“. Dar tocmai în clipa în care afirmă că în afara fiinţării nu este *nimic*, ea termină prin a invoca Nimicul: „acolo unde caută să-şi exprime propria-i esenţă, acolo, tocmai, ea cheamă în ajutor Nimicul. Înlăturîndu-l, ea-l cheamă înapoi. Ce esenţă dezbinată *(zwiespältiges Wesen)* se dezvăluie aici? (GA 9, p. 106; trad. rom. p. 36).

Ştiinţa afirmă cu hotărîre că, de vreme ce nu este *decît* fiinţarea, Nimicul nu este. Or, din punctul de vedere al metafizicii, problema este tocmai de a recunoaşte Nimicul ca atare. Dar cum să recunoşti ceva care este tocmai opusul absolut al fiinţării, ne-fiinţarea însăşi? Un asemenea

lucru ar presupune să ignori legile cele mai elementare ale logicii. În spaţiul logic, Nimicul nu devine decît efectul secundar al negării: el nu face decît să însoţească „nu"-ul, lucrul negat, negativitatea.

Dar dacă lucrurile stau invers? se întreabă Heidegger. Dacă nu-ul şi negarea există pentru că există Nimicul? „Noi afirmăm: Nimicul este mai originar decît nu-ul şi negarea." (GA 9, p. 108; trad. rom. p. 38). Însă o asemenea afirmaţie presupune că Nimicul este dat undeva, că el, poate fi căutat şi întîlnit. *Dar nu ca o fiinţare anume.* Şi nici ca negare a întregului fiinţării sesizat în prealabil tocmai în vederea acestei negări. Prezenţa Nimicului trebuie obţinută în mod pozitiv. Dar cum? Noi, ca fiinţe finite, putem avea acces la întregul fiinţării prin intermediul unor dispoziţii afective *(Stimmungen)*. Singura dispoziţie care e capabilă „să ne aducă în faţa Nimicului" este teama *(Angst)*. Teama este acea dispoziţie a *Dasein*-ului prin care fiinţarea în întregul ei nu se revelează pur şi simplu, ci cunoaşte o „mişcare de îndepărtare„ *(Wegrücken)*, lăsînd loc Nimicului, făcînd deci cu putinţă revelarea lui: „...Nimicul se manifestă anume odată cu fiinţarea şi pe seama fiinţării, ca una care ne scapă alunecînd în întregul ei." (GA 9, p. 113; trad. rom. p. 43). De aici rezultă că:

— Apariţia Nimicului nu se face prin dispariţia întregului fiinţării prin „nimicirea" ei.

— Apariţia Nimicului nu presupune negarea fiinţării în întregul ei pentru a se obţine, abia apoi, Nimicul.

— Dimpotrivă: Nimicul apare *laolaltă cu* fiinţarea în întregul ei: mişcarea de îndepărtare a fiinţării pe care o presupune instalarea în Nimic este simultan un act de revelare a fiinţării care abia acum devine fiinţare — „ca altul absolut opus Nimicului":

„Abia în noaptea luminoasă a Nimicului ivit odată cu teama se naşte starea originară de deschidere a fiinţării ca fiinţare: faptul că ea este fiinţare — şi nu Nimic. Acest «şi nu Nimic» adăugat de noi în vorbire nu este însă o explicaţie survenită ulterior, ci ceea ce în prealabil face cu putinţă starea-de-revelare a tot ce e fiinţare în genere. Esenţa Nimicului... constă în aceasta: abia Nimicul aduce *Dasein*-ul în faţa fiinţării ca fiinţare." (GA 9, p. 114; trad. rom. p. 43—44).

Vedem aşadar cum raporturile tradiţionale dintre fiinţare şi Nimic s-au inversat: nu fiinţarea, negată, face cu putinţă apariţia Nimicului, ci abia revelarea Nimicului — ca „trecere dincolo" *(Hinausgehen)* de întregul fiinţării — face cu putinţă raportarea *Dasein*-ului la „fiinţarea însăşi". „Menţinîndu-se în Nimic, *Dasein*-ul este de fiecare dată deja dincolo de fiinţarea în întregul ei. Numim această aflare-dincolo de fiinţare — transcendenţa. Dacă prin chiar temeiul esenţei lui, *Dasein*-ul nu ar transcende, adică dacă nu s-ar menţine dinainte în Nimic, atunci el nu s-ar putea ra-

porta nicicînd la ceva de ordinul fiinţării, deci nici la el însuşi. " (GA 9, p. 115; trad. rom. p. 44).

Nimicul este astfel „locul "transcendenţei*, „locul" în care, pentru a se putea raporta la întregul fiinţării, omul trebuie să se aşeze constant. Acest „loc" al transcendenţei, de dincolo de întregul fiinţării, este locul privilegiat al metafizicii. Dacă fiinţarea căreia i se livrează ştiinţa contrazice Nimicul (ştiinţa „nu vrea să ştie nimic de Nimic"), Nimicul metafizicii nu numai că nu contrazice fiinţarea, ci o face pe de-a-ntregul posibilă. Ignorînd Nimicul, ştiinţa îşi ignoră propriile ei condiţii de posibilitate, îşi ignoră „înrădăcinarea în temeiul esenţei ei." Ştiinţa nu ştie, astfel, că ea nu se poate înţelege în afara metafizicii, în afara „angajării în Nimic", fără de care transcenderea — deci *posibilitatea raportării la fiinţarea ca întreg* — nu se poate împlini. „Interogaţia care trece dincolo de fiinţare" *(das Hinausfragen über das Seiende)* şi care accede, astfel, la Nimic este temeiul ultim al ştiinţei, cel care o face pe aceasta cu putinţă. La rîndul lui, *Dasein*-ul ştiinţific nu e posibil decît prin „trecerea" *(Verwandlung*, „metamorfozarea") omului în *Da-sein*-ul său", prin descoperirea *sejour*-ului său prealabil în Nimic. Aşa cum presupoziţia fiinţării e Nimicul, tot astfel cea a ştiinţei este metafizica şi cea a *Dasein*-ului ştiinţific este *Da-sein*-ul metafizic.

Cum să înţelegem acest recurs întemeietor la Nimic în gîndirea lui Heidegger? Şi cum să-l înţelegem, atunci cînd el rămîne un punct izolat al acestei gîndiri, fără deschideri ulterioare, fără limpezi antecedente istorico-filozofice, rafinată construcţie menită a fi locuită o singură zi? Este ea într-adevăr un „reper pe drumul gîndirii"? Alfred Jäger, care a scris unul dintre cele mai profunde comentarii la opera lui Heidegger**, dă o explicaţie extrem de convingătoare acestei piese despre care am putea fi înclinaţi să credem că e prezidată de „spiritul unui nihilism titanic". (JÄGER, 1978, 410) Într-adevăr, în această scriere întrebarea privitoare la fiinţă *(die Seiensfrage)* se transformă în întrebarea privitoare la esenţa Nimicului. „Nimicul" devine aici, întocmai ca şi „fiinţa" în *Sein und Zeit*, *eine Frage-Kategorie*, „o întrebare-categorie", o categorie interogativă-cheie. O preocupare explicită pentru problema fiinţei nu apare însă în aceste pagini. În schimb, se pare că tocmai „experienţa Nimicului" devine „origine a întrebării privitoare la fiinţă". Cum poate fi înţeles acest lucru? Răspunsul lui Jäger este: pe linia epuizării tuturor resurselor metafizicii tradiţionale. Cînd se ajunge la esenţa Nimicului pentru a chestiona omul şi fiinţa, cînd se consideră că „esenţa fiinţei, a fiinţării şi a omului poate

* Pentru problema transcendenţei la Heidegger, a se vedea şi *Nota introductivă* la *Despre esenţa temeiului*, pp.55—67.

** *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1978, 514 p.

fi înţeleasă abia în lumina Nimicului" (JÄGER, 1978, 410—411), cînd prin actul transcenderii *Dasein*-ul nu mai ajunge la un Dumnezeu fiinţînd, ci se aşează şi se menţine în Nimic (SCHULZ, 1963, 110) — înseamnă că „o posibilitate-limită a gîndirii metafizice despre fiinţă" a fost atinsă. Această „posibilitate-limită" este nihilismul. Dar dacă Heidegger atinge acest prag, el nu o face pentru a rămîne aici, ci pentru a-l depăşi şi a găsi alt unghi de atac, non-metafizic, în problema fiinţei. Şi Jäger invocă acest pasaj din *Einführung in die Metaphysik* /„Introducere în metafizică" /, scris şase ani mai tîrziu: „A merge în *întrebarea* privitoare la fiinţă este, *dimpotrivă*, primul şi singurul pas rodnic în direcţia adevăratei depăşiri a nihilismului". (GA 40, p. 212). Din această afirmaţie, reiese în mod limpede că Heidegger „interpretează propriul său loc de pornire ca punct final al nihilismului, cu gîndul de a-l depăşi pe acesta şi, odată cu el, metafizica, în direcţia unei noi gîndiri despre fiinţă*. (...) În ciuda oricărei aparenţe iniţiale, Heidegger împărtăşeşte credinţa că a vorbi despre dominaţia Nimicului este caracteristic pentru nihilismul dominant. Nimicul constituie pentru el cel mult o *limită* — în loc de a o străpunge, el readuce la fiinţă întrebarea privitoare la Nimic." (JÄGER, 1978, 413).

Este de aceea firesc, conchide Jäger, ca, în gîndirea lui Heidegger, problema Nimicului să îşi piardă treptat ponderea. „Drumul gîndirii sale reprezintă... o eliminare treptată sau o eclipsă a Nimicului. Această gîndire debutează într-o stranie vecinătate cu întrebarea privitoare la «este»-le Nimicului *(die Frage nach dem „ist" des Nichts)*, pentru ca la sfîrşit să o nege. Heidegger nu a dezvoltat în mod consecvent întrebarea privitoare la este-le Nimicului în perspectiva fiinţei şi a gîndirii. (...) Drumul ulterior al gîndirii lui Heidegger a rămas în urma acestui început. Rostirea ulterioară, a rămas în urma întrebării iniţiale". (JÄGER, 1978. 409).

Nevoia depăşirii metafizicii tradiţionale şi „eclipsa Nimicului" au mers astfel la Heidegger mînă în mînă. Însă ceea ce trebuie reţinut în primul rînd din acest text este dialogul metafizicii cu ştiinţele pozitive. Pe „drumul gîndirii" sale, Heidegger a făcut aici un pas mai departe. Concepţia despre filozofie ca „ştiinţă a fiinţei" — prezentă încă în conferinţa din 1927 *Fenomenologie şi teologie* — este acum depăşită. Ştiinţele îşi au temeiul lor ultim în filozofie, dar aceasta „nu poate fi măsurată nicicînd cu etalonul ideii care e propriu ştiinţei". (GA 9, p. 122, trad. rom. p. 50). Aşa cum Nimicul este chemat să servească drept fundament pentru gîndirea fiinţei fiind tocmai altul său absolut, la fel filozofia, ca Altul absolut al ştiinţei, este menită să constituie temeiul în care esenţa

* Vezi în acest sens şi GADAMER (1983, 42): „Şi într-adevăr, în această prelegere, se conturează pentru prima dată marea temă a depăşirii metafizicii şi a gîndirii metafizice..."

științelor își află înrădăcinarea. Paradoxului întemeierii ființării prin Nimic îi răspunde acela al întemeierii științelor printr-o gîndire care este altceva decît știință.

EXCURS DESPRE FIINȚĂ, FIINȚARE ȘI *DASEIN*

Întrucît în jurul acestor trei termeni și al relațiilor dintre ei s-a construit întreaga gîndire a lui Heidegger, este firesc să încercăm din capul locului o lămurire a lor. Ne vom opri asupra felului în care Heidegger i-a determinat în perioada inițială a gîndirii sale — aceea a lui *Sein und Zeit* —, urmînd ca pe parcursul celorlalte *Note introductive* sensurile lor să se precizeze și modificările survenite în timp să fie semnalate.

Problema majoră a gîndirii lui Heidegger a fost de la bun început și a rămas constant de-a-lungul operei sale *problema ființei*. Ce se înțelege prin „ființă" *(Sein)?* — În vorbirea curentă folosim la tot pasul cuvîntul „a fi". Spunem, de pildă, că „piatra *este*" sau că „*Omul este*" sau că „tabloul *este* frumos". La o ființare sau alta (*Seiendes:* piatra, casa, omul, copacul etc.) ne referim în mod curent spunînd că „este", „a fost", „va fi", „era să fie" etc. Ce înțelegem noi prin acest „este", prin faptul-de-a-fi *(das Sein)?* Întrebarea referitoare la ființă, la faptul-de-a-fi *(die Frage nach dem Sein)* este întrebarea privitoare la *sensul* pe care îl avem în vedere cînd folosim cuvîntul „a fi". „Noi trăim mereu într-o înțelegere a lui «este», fără să putem spune exact ce anume înseamnă acesta de fapt." (GA 20, p. 194)

Să reținem, deci, acest lucru: dacă Heidegger (re)pune întrebarea privitoare la ființă, atunci „ființa" aceasta despre sensul căreia el se întreabă nu este o entitate misterioasă, plutind deasupra celor ce sînt; „ființa", aici, este un substantiv verbal — *Sein* = „faptul-de-a-fi" — și nu expresia lingvistică a unui obiect încărcat de vagul unei gravități metafizice tradiționale: „Ființa". Majuscula, care în germană este dictată de o regulă ortografică, preluată fiind în limba română, conduce la un viciu de interpretare care poate bloca definitiv accesul la gîndirea lui Heidegger. Pentru perioada gîndirii din *Sein und Zeit*, traducerea lui *Sein* cu „Ființă" este de aceea total neadecvată *.

În fapt, tocmai simplitatea punctului de pornire heideggerian este aceea care derutează: noi îl folosim mereu pe „este". Dar ce înțelegem prin el? Asta e tot. Heidegger nu își propune decît să ridice la nivelul

* Am renunțat la această traducere chiar și pentru perioada mai tîrzie a gîndirii lui Heidegger, cînd „ființa" este aproape „personificată", cînd „are" o casă (limba), cînd poate fi „ascultată", cînd „se ascunde" sau „se dezvăluie" etc.

conceptului realitatea numai *latent înțeleasă*, și neexaminată ca atare, a lui „a fi“: acest „a fi“, care fără să fie la rîndul lui o ființare, este implicat de toate ființările despre care spunem la tot pasul că „sînt“. Tocmai înțelesul acestui cuvînt care circulă în de-la-sine-înțelesul său în viața de zi cu zi a fost cel care a provocat căutările lui Platon și ale lui Aristotel şi care acum, după o lungă uitare, este repus în discuție de către Heidegger. Dar să reținem: nu vizînd sensul conceptului celui mai general şi mai vid, ci pe cel al cuvîntului invocat fără încetare în marginea fiecărei ființări. Discursul lui Heidegger debutează ca „hermeneutică a facticității“, și nu ca discurs tradițional în marginea unui concept gol.

Acest *firesc neașteptat* al începutului (ce este „este“?) amintește de procedeul socratic-platonician: Socrate voia *să cunoască în chip explicit* — și, ca atare, *întreba* — ceea ce *în chip subînțeles* era deja cunoscut: în lunga lor familiaritate cu lumea, cu lucrurile şi cu oamenii toţi partenerii de dialog ai lui Socrate știau în fapt ce este curajul, evlavia sau frumosul. Dar în fond, nici unul, întrebat, nu putea să spună. De la acest încăpățînat, adînc investigator şi tulburător „dar *ce este* cutare lucru?“ începea, pentru Platon, filozofia. O întrebare de același tip este întrebarea heideggeriană privitoare la ființă: „dar ce înseamnă *a fi*?“ A răpi fenomenelor în care ea sălăşluieşte taina acestui „a fi“ presupune o „supremă sforțare a gîndirii“ și de aceea „întrebarea privitoare la ființă“ este sarcina cea mai grea — și sarcina de care metafizica a uitat între timp — a gîndirii.

Însă întrebarea privitoare la ființă *(die Seinsfrage, die Frage nach dem Sein)* nu presupune oare o prealabilă lămurire a *structurii întrebării* ca atare, a structurii ei *formale?* Care sînt elementele pe care le presupune o întrebare? Ca și în cazul problemei ființei, care nu era altceva decît ridicarea la nivelul gîndirii a acelui „a fi“ care circulă în viața de toate zilele, „problema structurii formale a întrebării“ nu face decît să analizeze întrebarea prin deprinderea elementelor ei cele mai „umile“. Faimoșii termeni care alcătuiesc structura întrebării — *das Gefragte, das Befragte, das Erfragte* —, în severa lor armură teutonă, sperie în aceeași măsură ca și cuvîntul, în germană scris în mod fatal cu majusculă — *Sein.* Se uită și în acest caz că el nu desemnează decît situații de un desăvîrșit firesc. Iar noi îi complicăm, tocmai pentru că nu sîntem obişnuiţi să asociem filozofia (Filozofia!) cu firescul însuși. S-a spus deja că la Heidegger dificultatea provine din prea marea simplitate care, odată ignorată ca punct de plecare, face ca problema să fie așezată în alt loc decît Heidegger însuși o așază, totul devenind apoi de neînțeles.

Despre ce este vorba în cazul acestor trei termeni? Despre trei banale cuvinte germane transformate în concept, în măsura în care ele epuizează din punct de vedere formal structura *oricărei* întrebări. Iar Heideg-

ger are nevoie să degajeze structura întrebării — punînd în lumină cei trei termeni — pentru ca să o poată apoi aplica la întrebarea privitoare la ființă *(Seinsfrage)*.

Să presupunem că pun unui trecător următoarea întrebare: „Unde este strada Roma?" Care sînt elementele formale ale acestei întrebări? Întrebarea este ghidată de ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare; în cazul nostru, situarea „străzii Roma". Acest element este *das Gefragte*. Dar întrebarea este adresată *cuiva (ich frage bei jemandem an)*; ea presupune și un *Anfragen bei*..., o „interogare adresată lui...". În cazul nostru, adresez întrebarea unui trecător. Acesta este *das Befragte*: „acel-ceva-căruia-i-se-adresează întrebarea". În sfîrșit, interogarea își atinge scopul prin ceea-ce-se-obține-prin-întrebare, prin răspuns, deci. În cazul nostru, să spunem „Lîngă parcul acela". Acest element este *das Erfragte*. Evident, întrebarea presupune și un al patrulea element: pe cel care o pune, „întrebătorul", *der Frager*.

Întrebările de felul acesteia sînt însă „simple interogări circumstanțiale" *(Nur-so-hinfragen)* asupra cărora nu se mai revine, întrebări care nu ne preocupă în mod constant. Există un mod mai adînc de realizare al faptului interogării, cînd punerea întrebării se face „explicit", cînd ea devine semnul unei *investigații* înfăptuite cu mijloace specific teoretice. De pildă: „Care este originea vieții?" Sau: „Ce este omul?"

Întrebarea privitoare la faptul-de-a-fi este și ea una de felul acesta. În cazul acestei întrebări, *das Befragte* este *ființarea (Seiendes)* căreia ne adresăm în vederea găsirii ființei ei; *das Gefragte* este *ființa (Sein)* ființării despre care vrem să aflăm ce anume și cum anume este; iar *das Erfragte* este *sensul (Sinn)* ființei pe care-l implică ființarea: ce anume *se înțelege* prin faptul că ființarea este.

Așadar, totul pleacă, în fond, de la ființare *(Seiendes)*, deci de la toate la care ne raportăm ca fiind diferite de noi (casa, copacul, mașina etc.) sau ca fiind chiar noi înșine (omul) și despre care, cu un cuvînt, spunem că *sînt*. Însă înăuntrul tuturor acestor ființări în privința cărora căutăm sensul lui „a fi" — sensul ființei ca ființă a ființării —, ființarea care sîntem noi, oamenii, ocupă un loc privilegiat prin aceea că *ea este cea care pune întrebarea*; ea este *das fragende Seiende*, „ființarea care întreabă", „ființarea întrebătoare".

Această ființare întrebătoare, care față de oricare altă ființare este privilegiată prin aceea că pune întrebarea privitoare la sensul ființei ființării, este numită de către Heidegger *Dasein*. Ei ne adresăm pentru a afla ce anume se înțelege prin ființa oricărei ființări. Întrebarea privitoare la ființă se convertește în primă instanță în problema ființării care este pusă în mod explicit în întrebare ca ființare întrebătoare: *problema Dasein*-ului. Înainte de a ajunge la sensul ființei *(Sinn des Seins)*, trebuie

să cercetăm structura fiinţării căreia ne adresăm pentru a afla sensul fiinţei, deci structura *Dasein*-ului. *Die Grundverfassung des Daseins* — „constituţia fundamentală a *Dasein*-ului", a „însăşi fiinţării întrebătoare care sîntem noi înşine", constituie obiectul analiticii *Dasein*-ului pe care Heidegger a întreprins-o în *Sein und Zeit*. „Punerea întrebării" *(die Fragestellung)* a adus în prim plan *Dasein*-ul, „fiinţarea care întreabă" şi, odată cu ea, obligaţia de „a întemeia structura de fiinţă a acestei fiinţări înseşi". „Sarcina noastră imediată este explicarea *Dasein*-ului a cărei modalitate de a fi este interogarea însăşi." (GA 20, p. 202)

Care este felul specific de a fi al fiinţării numite *Dasein?*

Orice fiinţare este caracterizată printr-un *Was* şi printr-un *Wie*, printr-un „ce anume" (natura ei, ce anume este ea) şi printr-un „cum anume", prin „felul ei de a fi" *(die Weise zu sein)*. Ei bine, caracterul de excepţie al fiinţării numite *Dasein* constă în aceea că ea nu poate sta sub nici un *Was*, ci numai sub *Wie*. Denumirea „*Dasein*", fiinţarea care sîntem noi înşine, nu semnifică decît „modalitatea de a fi" *(Seinsweise)*. Din faptul că *Dasein*-ul este singura fiinţare capabilă de *Seinsverhältnis*, deci care se poate „raporta la fiinţa" fiinţării care nu este ea însăşi (casă, copac, piatră etc.), cît şi la fiinţa propriei sale fiinţări (om), rezultă că *Dasein*-ul nu are o fiinţă dată odată pentru totdeauna *(ein Vorhandensein*, „o prezenţă inerţială") de felul celei pe care o determinăm cînd spunem *ce* este casa spre deosebire de copac. „Această fiinţare, *Dasein*, nu poate fi experimentată şi chestionată în privinţa aspectului ei, nici în privinţa a ceva din care ea constă, nici în privinţa fragmentelor şi straturilor pe care o anume modalitate a contemplării le poate găsi din capul locului în ea. (...) Trup, suflet, spirit pot să marcheze într-o anume privinţă acel ceva din care constă această fiinţare, însă cu acest compositum şi cu compoziţia lui modalitatea fiinţei acestei fiinţări rămîne din capul locului nedeterminată. (...) Nu un aspect al acestei fiinţări trebuie determinat, ci, din capul locului şi în mod constant, doar *modalitatea lui de a fi (seine Weise zu sein)*, nu «ce»-ul acelui ceva din care el constă, ci «cum»-ul fiinţei sale şi caracteristicile acestui «cum»." (GA 20. p. 207)

Acest „de a fi" *(das Zu-sein)*, acest „urmează să fie", acest mod dinamic şi *proiectiv* al fiinţei *Dasein*-ului, opus caracterului static şi inerţial al fiinţei oricărei alte fiinţări, este caracteristica fundamentală a *Dasein*-ului. *Dasein*-ul nu *are* o fiinţă (determinată odată pentru totdeauna prin *was*, prin „ce"), ci el „are de a fi", „este obligat să fie" *(hat zu sein)*. Fiinţa *Dasein*-ului se naşte în permanenţă din confruntarea sa cu modalităţile şi „posibilităţile sale de a fi" *(Seinkönnen, Seinsmöglichkeiten)*; ea nu *este*, ci ea *poate fi*, mereu într-un fel sau altul, de fiecare dată, iar şi iar, împlinind neîncetat o posibilitate de a fi. Această modalitate de a

fi care se bazează pe raportarea constantă la propriile posibilităţi de a fi Heidegger o numeşte „existenţă“ *(Existenz)*.

Dintre toate fiinţările, numai omul *există*, pentru că numai el ajunge să se confrunte cu posibilităţile sale de a fi şi, astfel, să se *înţeleagă* cumva în fiinţa sa. Această „înţelegere“ *(Verstehen)* nu presupune o cunoaştere elaborată, ci mai degrabă o conştiinţă difuză şi neexplicită; în însuşi faptul de a exista *(Existieren)*, el „este preocupat“ în mod constant de fiinţa sa *(es geht um sein Sein)*. Existenţa este tocmai această modalitate de a fi în care „preocuparea de“, „raportarea la propria fiinţă“ şi „înţelegerea fiinţei“ se îngemănează alcătuind „constituţia de fiinţă“ *(Seinsverfassung)* a *Dasein*-ului.

Cîtă vreme existenţa este considerată la simplul nivel al realizării ei, ca fapt de a exista, ca facticitate a *Dasein*-ului surprins în comportamentul său curent şi în modalităţile latente şi difuze de înţelegere a fiinţei — noi rămînem pe un plan „ontic“ şi „existenţi*el*“ *(existenziell)*. Cînd, dimpotrivă, înţelegerea ajunge să degaje structurile care alcătuiesc „constituţia de fiinţă“ a *Dasein*-ului, cînd ea accede la *logos*-ul lui *on*, la desluşirea teoretică a fiinţei fiinţării numite *Dasein*, într-un cuvînt, la o *analiză sistematică a existenţei* — atunci ne situăm pe un plan „ontologic“ şi „existenţial“ *(existenzial)*. Lucrarea *Sein und Zeit* reprezintă tocmai această „analiză existenţial-ontologică“ care extrage din nivelul ontic-existenţi*el* caracteristicile de fiinţă ale *Dasein*-ului; de pildă: faptul-de-a-fi-în-lume, faptul-de-a-fi-laolaltă-cu..., înţelegerea, libertatea, proiectul, grija, faptul-de-a-fi-întru-moarte etc. Aceste caracteristici, tocmai pentru că sînt specifice doar „existenţei“ *(Dasein*-ului uman*)*, Heidegger le numeşte „existenţialii“ *(Existenzialien)* şi le deosebeşte net de „categorii“, adică de determinaţiile de fiinţă ale fiinţării care *nu* e de tipul *Dasein*-ului. Iar corelaţia acestor structuri care configurează constituţia de fiinţă a *Dasein*-ului (deci a singurei fiinţări care *există*), Heidegger o numeşte „existenţialitate“ *(Existenzialität)*.

Sintetizînd, putem spune: *Dasein*-ul este omul ca fiinţare exemplară, capabilă să se raporteze la fiinţa fiinţării care e diferită de el însuşi şi la propria lui fiinţă, întrebător-de-fiinţă, înţelegător-de-fiinţă şi rostitor-de-fiinţă şi, ca atare, locul privilegiat — *das Da* — al fiinţării în care fiinţa, faptul-de-a-fi — *Sein* — iese la lumină: *Da-sein*. Altfel spus, *Dasein*-ul este fiinţarea prin care orice fiinţare se deschide către fiinţa sa, fiinţarea prin care, în cele din urmă, „ştiinţa fiinţei“, ontologia, devine cu putinţă.

Rezultă acum limpede că reluarea întrebării privitoare la fiinţă (la faptul-de-a-fi) a condus mai întîi la o analiză pregătitoare: aceea a *Dasein*-ului care, ca fiinţare înţelegătoare de fiinţă, face cu putinţă „teoria fiinţei“, ontologia. Drumul către *Sein* trece în mod obligatoriu printr-o analitică a *Dasein*-ului, a omului ca „loc“ în care „a fi“ îşi desluşeşte sensul.

CE ESTE METAFIZICA?

„Ce este metafizica?" — Întrebarea ne lasă să înțelegem 103
că va fi vorba despre metafizică. Noi însă vom dezminți această așteptare și vom lua în discuție doar o anumită întrebare metafizică. Sperăm ca în felul acesta să ne putem transpune nemijlocit în metafizică, cu gîndul că numai așa avem să îi oferim adevărata putință de a se înfățișa de la sine.

Avem de gînd să începem cu desfășurarea unei interogări metafizice, să încercăm apoi o elaborare a întrebării, pentru a sfîrși cu răspunsul pe care aceasta îl poate primi.

Desfășurarea unei interogări metafizice

Prin raport cu bunul simț comun, filozofia este, potrivit vorbei lui Hegel, „lumea pe dos". Modul nostru de a proceda, prin ceea ce are el aparte, pretinde de aceea o lămurire preliminară. Aceasta se desprinde din dubla caracteristică pe care o are actul interogării metafizice.

Pe de o parte, orice întrebare metafizică îmbrățișează întotdeauna întregul problematicii metafizicii. Ea este, de fiecare dată, întregul însuși. Pe de altă parte, orice întrebare metafizică nu poate fi pusă decît în așa fel încît cel care întreabă este prins ca atare în întrebare. De aici rezultă că interogarea metafizică trebuie formulată în întregul ei și pornind de la situația esențială a *Dasein*-ului care întreabă. Întrebăm, aici și acum, avîndu-ne pe noi în vedere. Or, *Dasein*-ul nostru — în comunitatea aceasta de cercetători, profesori și studenți — este determinat de către știință. Ce lucru esențial se petrece cu noi în temeiul *Dasein*-ului, în măsura în care știința a devenit pasiunea noastră?

Domeniile științelor sînt cu desăvîrșire separate între 104
ele. Felul în care ele își abordează obiectul este fundamen-

tal diferit. Această puzderie de discipline dezbinate nu își mai află astăzi o unitate decît datorită organizării tehnice a universităților și a facultăților; ea nu își păstrează o semnificație decît prin caracterul practic al scopurilor pe care le urmăresc diferitele specialități. În schimb, a pierit înrădăcinarea științelor în temeiul esenței lor.

Și totuși, dacă ținem seama de năzuința care le este proprie în cel mai înalt grad, vom vedea că în toate științele noi ne raportăm la ființarea însăși. Judecînd lucrurile numai din perspectiva științelor, nici un domeniu nu are întîietate față de celălalt, nici natura față de istorie și nici invers. Nici un mod de abordare a obiectelor nu stă mai presus decît altul. Cunoașterea matematică nu este mai riguroasă decît cea istorico-filologică. Ea posedă numai caracterul „exactității", care nu e totuna cu rigurozitatea. A pretinde exactitate de la știința istoriei ar însemna să te abați de la ideea de rigoare specifică științelor spiritului. Relația cu lumea care domină toate științele ca atare le îndeamnă pe acestea să caute ființarea însăși, pentru a o transforma, potrivit conținutului ei obiectual și potrivit modului de a fi, în obiectul unei cercetări amănunțite și al unei determinări capabile să confere un temei. În științe se împlinește — potrivit ideii care le este proprie — o venire-în-preajmă, către esențialitatea tuturor lucrurilor.

Această aparte relație mundană cu ființarea însăși este susținută și călăuzită de o atitudine liber aleasă a existenței umane. Ce-i drept, activitățile pre- și extraștiințifice ale omului se raportează și ele la ființare. Însă aparte în cazul științei este faptul că, într-un chip care îi este specific, ea dă primul și ultimul cuvînt, explicit și exclusiv, lucrului însuși. Faptul că interogarea, determinarea și întemeierea se lasă călăuzite de lucrul însuși are drept urmare o supunere specific limitată la ființarea însăși, prin care aceasta este chemată să se revele. Această aservire a cercetării și a învățămîntului devine temeiul care
105 face cu putință rolul ei dominator, chiar dacă limitat în întregul existenței umane. Relația specifică a științei cu lumea și atitudinea care o călăuzește sînt pe deplin înțelese abia atunci cînd vedem și surprindem ce anume survine în relația cu lumea consolidată astfel. Omul —

care la rîndul lui este o ființare printre altele — „practică știința". În această „practicare" survine nici mai mult nici mai puțin decît irumperea *(der Einbruch)* unei ființări numite om în întregul ființării, și anume în așa fel încît și prin această irumpere ființarea erupe *(aufbricht)* în ce este ea și în cum este ea. Irumperea care face să erupă *(der aufbrechende Einbruch)* ajută, în felul care-i e propriu, ca ființarea, acum mai întîi, să ajungă la sine însăși.

Această triadă — relație cu lumea, atitudine, irumpere — aduce, prin unitatea pe care i-o conferă rădăcina ei comună, o iradiantă simplitate și acuitate a *Da-sein*-ului în existența marcată de atitudinea științifică. Cînd ne asumăm în chip explicit *Da-sein*-ul pus astfel în lumină ca atitudine științifică, trebuie să spunem:

Acel ceva către care se îndreaptă relația cu lumea este ființarea însăși — și altceva nimic.

Acel ceva de la care pornind orice atitudine își află călăuzirea este ființarea însăși — și în plus nimic.

Acel ceva cu care se confruntă cercetarea în irumpere este ființarea însăși — și dincolo de ea nimic.

Dar iată un lucru ciudat: tocmai atunci cînd omul care este marcat de atitudinea științifică se încredințează de ceea ce îi este lui propriu în gradul cel mai înalt, tocmai atunci el vorbește, explicit sau nu, despre un alceva. De cercetat nu e decît ființarea, și altceva — nimic; ființarea doar, și în plus — nimic; ființarea singură, și dincolo de ea — nimic.

Ce se petrece cu acest Nimic *(Nichts)*? Este oare o întîmplare că ne exprimăm astfel în chipul cel mai natural? Este numai un fel de a vorbi — și altceva nimic?

Dar oare de ce să purtăm atîta grijă acestui Nimic? 106
Tocmai știința este cea care respinge și lasă deoparte Nimicul ca fiind neînsemnatul. Însă cînd lăsăm Nimicul deoparte în felul acesta, nu cumva tocmai atunci îi facem parte? Dar despre ce parte poate fi vorba, cînd nu facem parte la nimic? Dar poate că prin acest du-te-vino al vorbirii ne aflăm deja prinși într-o sterilă dispută legată de cuvinte. Pentru a-i sta împotrivă, știința trebuie acum să-și afirme din nou seriozitatea și luciditatea, arătînd că este preocupată numai și numai de ființare. Ni-

micul — ce altceva poate fi el pentru știință dacă nu doar o grozăvie și o fantasmă? Dacă dreptatea este de partea științei, atunci un singur lucru rămîne în afara oricărei îndoieli; știința nu vrea să știe nimic în legătură cu Nimicul. Aceasta este, în cele din urmă, concepția științific riguroasă asupra Nimicului. Îl știm, Nimicul, nevrînd să știm nimic de el.

Știința nu vrea să știe nimic în legătură cu Nimicul. Dar rămîne tot atît de sigur: acolo unde caută să-și exprime propria-i esență, acolo, tocmai, ea cheamă în ajutor Nimicul. Înlăturîndu-l, ea-l cheamă înapoi. Ce esență dezbinată se dezvăluie aici?

Stăruind cu gîndul asupra existenței noastre actuale — o existență în care doar știința are a-și spune cuvîntul — ne-am pomenit în miezul unei dispute. Și ea a dat deja naștere unei interogări. Acum se cere doar ca întrebarea să fie exprimată explicit: Despre ce este vorba în cazul Nimicului?

Elaborarea întrebării

A elabora întrebarea privitoare la Nimic înseamnă a ajunge negreșit în situația care să facă cu putință găsirea răspunsului sau care, dimpotrivă, să ne arate că răspunsul nu e cu putință. Nimicul, am afirmat noi, se cuvine recunoscut ca atare. Știința, în schimb, îl dă deoparte
107 cu o indiferență superioară, socotindu-l ceva care „nu există".

Cu toate acestea, căutăm să întrebăm ce este Nimicul. De la prima încercare de a ne apropia de întrebarea aceasta se iscă ceva neobișnuit. Nimicul, în întrebarea formulată astfel, este înțeles din capul locului ca ceva ce „este" într-un anume chip, ca ceva de ordinul ființării. Dar în realitate tocmai de ființare se deosebește el în mod absolut. Interogarea privitoare la Nimic — ce este și cum este el — răstoarnă obiectul întrebării în opusul său. Întrebarea își răpește propriul său obiect.

Ca atare, din capul locului, nu este cu putință nici un răspuns la această întrebare. Căci el nu are cum să

împrumute decît această formă: Nimicul „este" cutare şi cutare lucru. În privinţa Nimicului, întrebarea şi răspunsul sînt în aceeaşi măsură lipsite de noimă.

Aşadar, nu e nevoie ca ştiinţa să-l înlăture. Regula îndeobşte invocată ca regulă fundamentală a gîndirii în genere, deci principiul contradicţiei care se cere evitată, „logica" universală năruie această întrebare. Căci gîndirea, care prin esenţa ei este întotdeauna gîndire a ceva, ar trebui — în calitate de gîndire a Nimicului — să acţioneze împotriva propriei sale esenţe.

De vreme ce nu ne e cu putinţă să facem din Nimic în genere un obiect al gîndirii, înseamnă că strădania noastră de a formula întrebarea privitoare la Nimic a luat deja sfîrşit. Desigur, aşa stau lucrurile, dacă admitem că aici „logica" este instanţa supremă, că intelectul e mijlocul şi că gîndirea e calea — toate acestea fiind menite să surprindă în chip originar Nimicul şi să decidă asupra felului în care el poate fi dezvăluit.

Dar oare poate fi tăgăduită supremaţia „logicii"? Cînd este vorba de întrebarea privitoare la Nimic, nu-i oare intelectul stăpîn cu-adevărat? Doar cu ajutorul lui, după cum se ştie, putem determina Nimicul şi putem face din el o problemă, chiar dacă una care se mistuie 108
pe sine. Căci Nimicul este negarea totalităţii fiinţării, este ne-fiinţarea în chip absolut. În felul acesta, Nimicul vine să se aşeze în raza determinării mai înalte a negativului *(das Nichthafte)* şi astfel, după cît se pare, în raza a ceea-ce-este-negat *(das Verneinte)*. Potrivit doctrinei suverane şi nicicînd tăgăduită a „logicii", negarea *(die Verneinung)* este însă o activitate specifică a intelectului. Atunci cum putem să ignorăm intelectul tocmai cînd e vorba de întrebarea privitoare la Nimic şi mai ales de întrebarea privitoare la posibilitatea de a întreba despre el? Şi totuşi, ceea ce luăm noi drept bun aici este chiar atît de sigur? Oare nu-ul *(das Nicht)*, negativitatea *(die Verneintheit)* şi, odată cu acestea, negarea *(die Verneinung)*, reprezintă într-adevăr determinarea mai înaltă în raza căreia Nimicul *(das Nichts)* vine să se aşeze ca o formă particulară a ceea-ce-este-negat *(das Verneinte)*? Oare Nimicul nu există decît datorită faptului că există nu-ul, adică negarea? Sau lucrurile stau mai degrabă

invers? Există negarea și nu-ul doar pentru că există Nimicul? Acest lucru nu este lămurit și nici măcar nu a fost ridicat încă la rangul de întrebare explicită. Noi afirmăm: Nimicul este mai originar decît nu-ul și negarea.

Dacă această teză este îndreptățită, atunci posibilitatea negării ca activitate a intelectului și, odată cu ea, însuși intelectul depind într-un fel oarecare de Nimic. Cum poate atunci intelectul să pretindă a judeca Nimicul? Oare aparenta lipsă de noimă a întrebării și a răspunsului cu privire la Nimic se întemeiază numai pe o oarbă încăpățînare a intelectului rătăcitor?

Dacă nu ne lăsam însă abătuți din drum de imposibilitatea formală a întrebării privitoare la Nimic și punem, totuși, această întrebare, atunci trebuie cel puțin să ne supunem cerinței fundamentale care se cuvine împlinită ori de cîte ori e vorba de a duce pînă la capăt o întrebare. Dacă Nimicul — el însuși — urmează să devină obiect al întrebării, el trebuie mai întîi să fie dat. Trebuie să-l putem întîlni.

Unde căutăm Nimicul? Cum găsim Nimicul? Pentru
109 a putea găsi un lucru, nu trebuie oare să știm deja că el există? Desigur. Cel mai adesea omul nu are putința să caute decît dacă a anticipat existența a ceea ce caută. Numai că ceea ce se caută acum e Nimicul. Există oare în cele din urmă o căutare lipsită de orice anticipare, o căutare însoțită de o găsire pură?

Oricum ar sta lucrurile, noi cunoaștem Nimicul, chiar dacă nu facem decît să sporovăim despre el în viața de toate zilele. Nimicul acesta banal, ofilit de paloarea atotcuprinzătoare a de-la-sine-înțelesului, Nimicul care hoinărește în vorbăria noastră nebăgat de seamă, poate fi prins, și chiar fără prea multă caznă, într-o „definiție":

Nimicul este deplina negare a totalității ființării. Această caracterizare a Nimicului nu indică oare singura direcție din care, venind, Nimicul ar putea să ne întîlnească?

Totalitatea ființării este cea care trebuie să fie dată mai întîi, pentru ca ea să poată cădea apoi, ca atare, sub raza negării în lumina căreia Nimicul însuși ar urma să se arate.

Dar să lăsăm deocamdată deoparte însemnătatea raportului dintre negare şi Nimic; rămîne, totuşi, întrebarea: cum am putea noi — ca ființe finite — să croim o cale înspre întregul ființării în totalitatea ei şi, mai ales, cum am putea să ni-l facem nouă accesibil? Putem, cel mult, să gîndim întregul ființării în „idee", apoi să negăm în gînd şi să „gîndim" negat ceea ce ne-am imaginat astfel. Pe această cale dobîndim, ce-i drept, conceptul formal al Nimicului imaginat, dar niciodată Nimicul însuşi. Însă Nimicul este nimic şi între Nimicul imaginat şi Nimicul „propriu-zis" nu poate exista nici o deosebire, de vreme ce Nimicul reprezintă totala absență a deosebirii. Însă Nimicul „propriu-zis" — nu este el din nou acel concept misterios, dar lipsit de noimă, al unui Nimic de ordinul ființării? Obiecțiile intelectului ne-au împiedicat acum pentru o ultimă dată în căutarea noastră. Îndreptățirea acestei căutări nu poate fi dovedită decît pe calea unei experiențe fundamentale a Nimicului.

Pe cît este de sigur că nu surprindem niciodată în mod 110
absolut întregul ființării, pe-atît de sigur este că ne aflăm totuşi aşezați în mijlocul ființării care, într-un fel sau altul, este dezvăluită în întregul ei. Există, în ultimă instanță, o deosebire de esență între a surprinde întregul ființării în sine şi a te afla aşezat în centrul ființării în întregul ei. Primul lucru este din principiu imposibil. Cel de-al doilea survine permanent în *Dasein*-ul nostru. Desigur că lucrurile se înfățişează ca şi cum tocmai în vînzoleala noastră de toate zilele am fi prinşi, de fiecare dată, doar de o ființare sau alta, ca şi cum ne-am dedica cu totul doar cutărei sau cutărei zone a ființării. Oricît ar părea de fărîmițată viața de toate zilele, ea mai păstrează încă ființarea — chiar dacă într-un chip palid — într-o unitate a „întregului". Chiar şi atunci, şi mai ales atunci, cînd nici lucrurile şi nici propria noastră ființă nu ne preocupă anume, acest „întreg" vine să ne copleşească; de pildă, în plictisul autentic. Plictisul este încă departe atunci cînd nu ne plictiseşte decît cine ştie ce carte sau un spectacol de teatru, cutare îndeletnicire sau o simplă trîndăvie. Plictisul se iveşte deplin abia atunci cînd „te plictiseşti". Plictisul profund, care circulă ca o pîclă tăcută în abisurile *Dasein*-ului, mută toate lucrurile, oamenii şi propria-mi ființă odată cu acestea,

strîngîndu-le pe toate laolaltă într-o stranie indiferență. Plictisul acesta revelă ființarea în întregul ei.

O altă posibilitate a acestei revelări rezidă în bucuria pe care o trezește în noi prezența, nu atît a persoanei ca atare, cît a *Dasein*-ului unui om pe care îl iubești.

O asemenea dispoziție afectivă, în care „sîntem" într-un fel sau altul, ne face să ne simțim — atunci cînd ea ne cuprinde cu totul — în chiar mijlocul ființării în întregul ei. Faptul de a ne afla într-o anume dispoziție afectivă aduce cu sine, de fiecare dată în alt fel, o dezvăluire a ființării în întregul ei. Dar, departe de a fi o simplă întîmplare, această dezvăluire este însăși survenirea fundamentală a *Da-sein*-ului nostru.

Ceeea ce obișnuim să denumim „sentiment" nu este un fenomen trecător care însoțește comportamentul nostru mental și volitiv, nu este un simplu impuls care-l determină și nici doar o stare prezentă cu care ne împăcăm într-un chip sau altul.

111 Totuși, tocmai atunci cînd dispozițiile afective ne conduc astfel în fața ființării în întregul ei, ele ne ascund Nimicul pe care-l căutăm. Vom împărtăși acum și mai puțin credința că negarea ființării în întregul ei — a ființării acesteia care ni se revelă prin dispoziții — ne-ar așeza în fața Nimicului. Așa ceva ar putea surveni într-un chip originar numai într-o dispoziție care, prin însuși sensul ei de dezvăluire cel mai intim, ar revela Nimicul.

Survine oare în *Dasein*-ul omului o dispoziție în care el este adus în fața Nimicului însuși?

Deși îndeajuns de rară, o asemenea survenire este posibilă și chiar reală — ce-i drept numai pentru cîteva clipe — în acea dispoziție fundamentală care este teama *(Angst)*. Cînd vorbim despre teamă, nu avem în vedere acea temere *(Ängstlichkeit)* destul de răspîndită, care nu ține în fond decît de un sentiment al fricii ce ne cuprinde atît de lesne. Teama este fundamental diferită de frică *(Furcht)*. Ne este frică întotdeauna de cutare sau cutare ființare bine determinată care ne amenință în cutare sau cutare privință bine determinată. „Frica de ..." se manifestă de asemenea de fiecare dată pentru ceva bine determinat. Întrucît frica este închisă între hotarele de-ce-ului și pentru-ce-ului ei, cel-înfricoșat-de-ceva-și-pentru-ceva rămîne țintuit în spațiul a ceea ce l-a înfricoșat. În stră-

dania de a se salva din fața acelui ceva bine determinat, el devine nesigur în raport cu altceva, adică „își pierde capul“ cu totul.

Teama, în schimb, înlătură putința apariției unei asemenea rătăciri. Ea este străbătută, mai degrabă, de un calm specific. E drept că teama este întotdeauna „teamă față de ...“, dar nu față de cutare sau cutare lucru. „Teama față de . . .“ este întotdeauna „teamă pentru ceva . . . “, dar nu pentru cutare sau cutare lucru. Indeterminarea lucrului care ne umple de teamă și a celui pentru care ne temem nu este o simplă lipsă a determinației, ci imposibilitatea esențială de a conferi o determinație. Ea iese la iveală în următoarea situație pe care o cunoaștem foarte bine cu toții.

Cînd ești cuprins de teamă, se spune îndeobște că „îți e urît“. Ce înseamnă însă a-ți fi urît? Nu se poate spune ce anume te face să-ți fie urît. Îți este în întregime astfel. Toate lucrurile se scufundă într-un soi de indiferență, și noi odată cu ele. Dar aceasta nu se petrece în 112
sensul unei simple dispariții, ci, în mișcarea lor de îndepărtare ca atare, ele se întorc către noi. Această mișcare de îndepărtare a ființării în întregul ei, care ne împresoară atunci cînd sîntem cuprinși de teamă, este cea care ne apasă. Nici un punct de sprijin nu mai rămîne. În mișcarea de alunecare prin care ființarea ne scapă, tot ce rămîne este acest „nici un“, care vine să ne copleșească.

Teama revelă Nimicul.

„Plutim“ în teamă. Sau, mai limpede spus: teama este cea care ne face să plutim, pentru că, prin ea, ființarea în întregul ei ajunge să alunece și să ne scape. Noi înșine, acești oameni ființători, așezați în mijlocul ființării, alunecăm odată cu ființarea, pierzîndu-ne pe noi înșine. De aceea, în fond, nu „ție“ sau „mie“ ne este urît, ci „oricui“ îi este așa. În cutremurarea atotcuprinzătare a acestei plutiri în care nu te poți sprijini de nimic, numai purul *Da-sein* mai este prezent.

Teama ne reduce la tăcere. Deoarece ființarea în întregul ei ajunge să alunece și să ne scape, rămînînd ca în felul acesta tocmai Nimicul să ne cotropească, orice rostire a lui „este“ rămîne mută în fața lui. Faptul că în „urîtul“ acesta pe care îl aduce cu sine teama căutăm

adesea să întrerupem tăcerea goală pintr-o vorbărie dezlînată — stă mărturie pentru prezența Nimicului. Omul însuși adeverește în chip nemijlocit — din clipa în care teama s-a retras — faptul că aceasta dezvăluie Nimicul. Cînd nu rămîne decît aducerea ei aminte și cînd totul se preschimbă sub limpezimea acum dobîndită a privirii, trebuie să spunem: acel ceva de care ne-am temut și pentru care ne-am temut a fost „de fapt“ — nimic. Și într-adevăr: Nimicul însuși — ca atare — a fost prezent.

Odată cu dispoziția fundamentală care este teama, am ajuns la acea stare a *Dasein*-ului în care Nimicul este revelat și de la care pornind trebuie să i se adreseze întrebarea.

Despre ce este vorba în cazul Nimicului?

Răspunsul la întrebare

113 Față de ceea ce am urmărit noi, răspunsul esențial singurul răspuns, a fost deja găsit cîtă vreme avem grijă, ca întrebarea privitoare la Nimic să rămînă cu adevărat pusă. Se cere însă pentru aceasta să gîndim trecerea omului în *Da-sein*-ul său — așa cum survine ea în orice fel de teamă — pentru a fixa Nimicul vădit aici în chiar chipul în care aceasta se vădește. Apare astfel, totodată, și cerința de a respinge în mod explicit acele caracterizări ale Nimicului care nu provin din felul în care el ni se adresează.

Nimicul se dezvăluie în teamă — dar nu ca ceva de ordinul ființării. Tot atît de puțin putem spune că el ne este dat ca obiect. Teama nu este o prindere a Nimicului. Și, totuși, Nimicul ajunge să fie revelat prin ea și în ea, chiar dacă nu în așa fel încît să apară de-sine-stător, „pe lîngă“ ființarea care, în întregul ei, stă sub semnul urîtului neliniștitor. Am spus, dimpotrivă: Nimicul se întîlnește în teamă laolaltă cu ființarea în întregul ei. Ce înseamnă acest „laolaltă cu“?

În teamă, ființarea în întregul ei se năruie. În ce sens se petrece acest lucru? Putem oare spune că ființarea este nimicită *(vernichtet)* prin teamă, pentru ca astfel să nu mai rămînă decît Nimicul? Un asemenea lucru ar

fi oricum imposibil de vreme ce teama rezidă tocmai în totala neputință față de ființarea în întregul ei. Dimpotrivă, Nimicul se manifestă anume odată cu ființarea și pe seama ființării, ca una care ne scapă alunecînd în întregul ei.

În teamă nu are loc o nimicire a întregii ființări în sine, dar tot atît de puțin se poate spune că noi împlinim o negare a ființării în întregul ei, pentru a obține abia după aceea Nimicul. Lăsînd la o parte faptul că teama ca atare este străină de împlinirea explicită a unui enunț
negator, este evident că, înfăptuind o asemenea negare 114
de pe urma căreia ar rezulta Nimicul, noi am ajunge întotdeauna prea tîrziu. Nimicul se întîlnește încă înainte. Spuneam că se întîlnește „laolaltă cu“ ființarea care, în întregul ei, ne scapă alunecînd.

În teamă este cuprinsă o retragere față de... care, desigur, nu mai este o fugă, ci o liniște halucinată. Această retragere față de... își află punctul de plecare în Nimic. Nimicul nu atrage către sine, ci, prin esența sa, respinge. Această respingere trimite, lăsînd-o să alunece și să ne scape, către ființarea care, în întregul ei, este prinsă într-o lentă scufundare. Născută din respingere, această trimitere către ființarea care, în întregul ei, ne scapă alunecînd, această trimitere, prin care Nimicul impresoară *Dasein*-ul cuprins de teamă, este esența Nimicului: nimicnicirea *(die Nichtung)*. Ea nu este nici nimicire a ființării și nici nu provine dintr-o negare. De asemenea, nimicnicirea nici nu poate fi echivalată cu nimicirea și negarea. Nimicul însuși nimicnicește.

Nimicnicirea nu este o întîmplare oarecare: născută din respingerea ce trimite către ființarea care, în întregul ei, ne scapă alunecînd, nimicnicirea revelă această ființare — în deplina ei stranietate rămasă pînă acum ascunsă — drept Altul absolut prin raport cu Nimicul.

Abia în noaptea luminoasă a Nimicului ivit odată cu teama se naște starea originară de deschidere *(Offenheit)* a ființării ca ființare: faptul că ea este ființare — și nu Nimic. Acest „și nu Nimic“ adăugat de noi în vorbire nu este însă o explicație survenită ulterior, ci ceea ce în prealabil face cu putință starea-de-revelare a tot ce e ființare în genere. Esența Nimicului care, în chip originar,

nimiceniceşte, constă în aceasta: abia Nimicul aduce *Dasein*-ul în fața ființării ca ființare.

Numai pe temeiul originarei stări-de-revelare a Nimicului poate *Dasein*-ul omului să se îndrepte către o
115 ființare sau alta și să se aplece asupra ei. Însă în măsura în care *Dasein*-ul se raportează, potrivit esenței sale, la o ființare sau alta — fie că această ființare este chiar *Dasein*-ul, fie că e diferită de el, — el provine deja de fiecare dată, ca un atare *Dasein*, din Nimicul revelat.

Da-sein înseamnă: stare-de-menținere *(Hineingehaltenheit)* în Nimic.

Menținîndu-se în Nimic, *Dasein*-ul este de fiecare dată deja dincolo de ființarea în întregul ei. Numim această aflare-dincolo de ființare—transcendența. Dacă prin chiar temeiul esenței lui, *Dasein*-ul nu ar transcende, adică dacă nu s-ar menține dinainte în Nimic, atunci el nu s-ar putea raporta nicicînd la ceva de ordinul ființării, deci nici la el însuși.

Fără originara stare-de-revelare a Nimicului nu există nici identitate de sine *(Selbstsein)* și nici libertate.

Cu aceasta, răspunsul la întrebarea privitoare la Nimic a fost dobîndit. Nimicul nu este nici obiect, nici în genere ceva de ordinul ființării. Nimicul nu survine nici în sine, nici alături de ființarea căreia i s-ar adăuga în vreun fel. Nimicul este ceea ce face cu putință starea-de-revelare a ființării ca ființare pentru *Dasein*-ul uman. Nimicul nu este cel care oferă termenul opus ființării, ci el ține în chip originar de esența însăși. În ființa ființării survine nimicnicirea proprie Nimicului.

Dar e timpul acum să dăm glas unei îndoieli prea multă vreme amînate. Dacă *Dasein*-ul nu se raportează la cele de ordinul ființării decît menținîndu-se în Nimic, așadar dacă el poate exista și dacă Nimicul este revelat în chip originar numai în teamă, nu trebuie oare să plutim mereu în această teamă pentru a putea în genere exista? Dar, oare, nu am recunoscut chiar noi înșine că această
116 teamă originară survine rar? Și apoi neîndoielnic că existăm cu toții și ne raportăm la cele de ordinul ființării — la cele ce nu sîntem și la cele ce sîntem — fără această teamă. Nu este ea oare o speculație arbitrară și Nimicul pe care i-l atribuim — o exagerare?

Ce înseamnă însă: această teamă originară survine doar arareori? Nimic altceva decît: în primă instanță și de cele mai multe ori Nimicul în originaritatea sa rămîne pentru noi ascuns. Prin ce anume? Prin aceea că, într-un fel anume, ne pierdem, dăruindu-ne cu totul ființării. Cu cît mai mult, în agitația perocupărilor noastre, ne întoarcem către ființare, cu atît mai puțin o lăsăm să ne scape alunecînd și cu atît mai mult ne îndepărtăm de Nimic. Dar cu atît mai sigur ne precipităm noi înșine către suprafața publică a *Dasein*-ului.

Și totuși, această continuă îndepărtare de Nimic — cu tot caracterul ei ambiguu — se potrivește, în anumite limite, cu însuși spiritul Nimicului. El — Nimicul în nimicnicirea sa — ne trimite tocmai către ființare. Nimicul nimicnicește neîncetat, fără însă ca știința de care ne slujim zi de zi să ne ajute să cunoaștem cu-adevărat această nimicnicire.

Ce dovadă mai convingătoare există pentru revelarea constantă și vastă a Nimicului în *Dasein*-ul nostru — chiar dacă această revelare ne rămîne ascunsă — decît negarea? Dar aceasta nu adaugă nicidecum de la ea însăși nu-ul (*das Nicht*) scoțîndu-l din sine și făcînd din el un mijloc de diferențiere și de opunere la cele ce sînt date pentru a-l așeza cumva între ele. Cum ar putea negarea să scoată din ea însăși nu-ul, de vreme ce ea nu poate nega decît atunci cînd îi este dat în prealabil ceva ce poate fi negat? Dar cum poate fi văzut un lucru posibil de a fi negat și care trebuie negat drept ceva ce-l deține în sine pe nu (*das Nichthafte*), dacă întreaga gîndire ca atare nu a apucat să privească — dinainte deja — către nu? Nu-ul nu poate ajunge însă la revelare decît dacă originea sa — nimicnicirea proprie Nimicului în genere și, odată cu ea, însuși Nimicul — este scoasă din starea-de-ascundere. Nu-ul nu se naște prin negare, ci negarea se întemeiază pe acel nu care provine din nimicnicirea proprie Nimicului. Negarea nu este însă, la rîndul ei, decît o modalitate a raportării 117
nimicnicitoare, cu alte cuvinte, o raportare care se întemeiază în prealabil pe nimicnicirea proprie Nimicului.

Astfel este demonstrată, în liniile sale fundamentale, teza de mai sus: Nimicul este originea negării și nu invers. Dacă puterea intelectului este astfel înfrîntă în cîmpul

întrebărilor privitoare la Nimic și la ființă, atunci se hotărește totodată și destinul supremației „logicii“ în cadrul filozofiei. Ideea „logicii“ însăși se dizolvă în vîltoarea unei mai originare modalități de a întreba.

Pe cît de des și de felurit ar pătrunde negarea — fie că este exprimată sau nu — orice gîndire, pe atît de puțin este, ea singură, dovada pe deplin grăitoare a stării-de-revelare a Nimicului, deci a acelei revelări care aparține *Dasein*-ului prin însăși esența lui. Căci negarea nu poate fi invocată ca fiind unica și, cu atît mai puțin, ca fiind principala raportare nimicnicitoare, prin care *Dasein*-ul rămîne cutremurat pînă în străfunduri de nimicnicirea proprie Nimicului. Îndîrjirea acțiunii potrivnice și asprimea resentimentului ating mai degrabă străfundurile decît simpla adecvare a negării împlinite de gîndire. Mai responsabile sînt suferința refuzului și neînduplecarea interdicției. Mai apăsătoare, amărăciunea nevoinței.

Aceste posibilități de raportare nimicnicitoare — forțe prin care *Dasein*-ul își poartă starea-de-aruncare, chiar dacă neînstăpînindu-se asupră-i — nu sînt variante ale simplei negări. Însă aceasta nu le împiedică să se exprime în „nu“ și în negare. Desigur, vidul și vastitatea negării se arată astfel cu atît mai mult. Faptul că *Dasein*-ul este în întregime pătruns de atitudinea nimicnicitoare stă mărturie pentru starea-de-revelare continuă, deși obnubilată, a Nimicului, dezvăluit în chip originar numai de teamă. Dar de aici se înțelege că în *Dasein* această teamă originară este de cele mai multe ori înăbușită. Teama este prezentă. Numai că ea doarme. Freamătul suflării ei stră-
118 bate necontenit *Dasein*-ul: abia simțit, *Dasein*-ul „temător“; de nedeslușit, cînd survin hotărîrile abrupte ale celui prins în neodihna agitației; cel mai curînd, freamătul acesta trece prin cel ce știe a se stăpîni; cel mai sigur, prin ființa celui temerar prin chiar natura sa. Dar acest lucru se întîmplă numai pornind de la cauza pentru care *Dasein*-ul se sacrifică, astfel încît măreția lui ultimă să fie păstrată și adeverită.

Teama celui temerar nu poate fi nicicum opusă bucuriei, cu atît mai puțin plăcerii tihnite care însoțește liniștea celui ce s-a agitat. Ea se află — dincoace de asemenea opoziții — într-o tăinuită uniune cu seninătatea și blîndețea aspirației creatoare.

Teama originară se poate trezi în fiece clipă în *Dasein*, iar pentru aceasta ea nu are nevoie să aştepte o întîmplare neobişnuită. Adîncului pînă la care ea se înstăpîneşte îi corespunde neînsemnătatea cauzei ce o poate provoca. Gata oricînd să iasă la iveală, ea se iveşte totuşi doar arareori, pentru a ne tîrî într-o stare de plutire.

Starea-de-menţinere a *Dasein*-ului în Nimic — temeiul ei este însăşi teama ascunsă — îl transformă pe om în locţiitorul Nimicului. Sîntem atît de finiţi, încît nu ne putem aduce, prin proprie hotărîre şi voinţă, în chip originar în faţa Nimicului. Finirea *(Verendlichung)* sapă atît de adînc în *Dasein*, încît finitudinea cea mai adîncă şi care ne este proprie în chipul cel mai intim se refuză libertăţii noastre.

Starea-de-menţinere a *Dasein*-ului în Nimic — temeiul ei e însăşi teama ascunsă — este depăşirea fiinţării în întregul ei: transcendenţa.

Interogarea noastră privitoare la Nimic este menită să ne înfăţişeze metafizica însăşi. Numele de „metafizică“ provine din grecescul μετὰ τὰ φντικά. Această denumire ciudată a fost înţeleasă mai tîrziu în sensul că ar fi vorba de o modalitate de a întreba care trece μετά — *trans* — „dincolo“ de fiinţarea ca atare.

Metafizica este modalitatea de a întreba trecînd dincolo de fiinţare, în aşa fel încît fiinţarea să poată fi redobîndită, ca atare şi în întregul ei, pentru înţelegere.

În întrebarea privitoare la Nimic survine o asemenea trecere dincolo de fiinţarea ca fiinţare în întregul ei.
Drept care ea este adeverită în calitatea ei de întrebare 119
„metafizică“. De la început am caracterizat întrebările de felul acesta prin două trăsături; prima: orice întrebare metafizică îmbrăţişează de fiecare dată întregul metafizicii; a doua: în orice întrebare metafizică, *Dasein*-ul care pune întrebarea este şi el, de fiecare dată, prins în întrebare.

În ce măsură întrebarea privitoare la Nimic străbate şi cuprinde întregul metafizicii?

Asupra Nimicului, metafizica se pronunţă încă din vechime într-o proporziţie, ce-i drept, ambiguă: *ex nihilo nihil fit*, din nimic nu se naşte nimic. În discutarea acestei propoziţii, Nimicul însuşi nu devine niciodată problemă,

și totuși, această propoziție scoate la iveală, prin felul în care se referă la Nimic, concepția fundamentală călăuzitoare asupra ființării. Metafizica antică concepe Nimicul în sensul de nonființare, deci de materie care nu și-a primit forma, de materie care nu își poate da sie însăși forma pentru a deveni o ființare dotată cu formă și pentru a oferi, astfel, un aspect (εἶδος). Caracterul de ființă este atribuit acelei configurații care se configurează și care se prezintă ca atare în figură (ceea ce se oferă vederii). Originea, îndreptățirea și limitele acestui fel de a concepe ființa sînt tot atît de puțin discutate pe cît de puțin e discutat Nimicul însuși. Dogmatica creștină, în schimb, neagă adevărul propoziției *ex nihilo nihil fit* și conferă Nimicului o semificație schimbată: ființarea situată în afara divinului este total absentă: *ex nihilo fit — ens creatum*. Nimicul devine acum conceptul opus ființării propriu-zise, opus lui *summum ens*, lui Dumnezeu ca *ens increatum*. Și în acest caz interpretarea dată Nimicului indică concepția fundamentală asupra ființării. Dezbaterea metafizică a ființării se menține însă în același plan cu întrebarea privitoare la Nimic. Nici întrebarea privitoare la ființa ca atare și nici cea privitoare la Nimicul ca atare nu sînt puse. De aceea a și fost trecută cu vederea dificultatea pe care o prezintă faptul că dacă Dumnezeu creează din Nimic, tocmai el trebuie să se poată raporta la Nimic. Dar dacă Dumnezeu este Dumnezeu, el nu poate cunoaște Nimicul, de vreme ce „absolutul“ exclude de la sine orice nimicnicie.

Această succintă rememorare a lucrurilor pe plan
120 istoric înfățișează Nimicul ca fiind conceptul opus ființării propriu-zise, adică negarea ei. Atunci însă cînd Nimicul devine într-un fel sau altul o problemă, acest raport de opoziție cunoaște nu numai o determinare mai lămurită, ci, totodată, prin el se trezește, acum abia, interogarea metafizică propriu-zisă asupra ființei ființării. Nimicul încetează să mai fie contratermenul nedeterminat al ființării și se dezvăluie ca aparținînd ființei ființării.

„Ființa pură și Nimicul pur sînt deci unul și acelaș lucru“. Această propoziție a lui Hegel (*Wissenschaft der*

Logik, I. Buch, WW III, p. 74)* este îndreptăţită. Fiinţa şi Nimicul constituie un tot, dar nu din cauză că ele coincid în indeterminarea şi în nemijlocirea lor — aşa cum apar ele privite în perspectiva conceptului hegelian de gîndire — ci deoarece fiinţa însăşi este în esenţă finită şi se revelă numai în transcendenţa *Dasein*-ului menţinut în sfera Nimicului.

Dacă întrebarea privitoare la fiinţa ca atare este întrebarea atotcuprinzătoare a metafizicii, atunci întrebarea privitoare la Nimic este, la rîndul ei, o întrebare care îmbrăţişează întregul metafizicii. Însă întrebarea privitoare la Nimic străbate totodată întregul metafizicii, de vreme ce ea ne obligă să ne confruntăm cu problema originii negării, adică, în fond, să decidem dacă supremaţia „logicii" în metafizică este îndreptăţită sau nu.

Vechea propoziţie *ex nihilo nihil fit* va conţine atunci un alt sens — un sens care vizează însăşi problema fiinţei — şi va suna astfel: *ex nihilo omne ens qua ens fit.* Abia în Nimicul *Dasein*-ului fiinţarea în întregul ei se ridică la posibilitatea care îi e proprie în gradul cel mai înalt, adică ajunge în mod finit la sine însăşi. Atunci în ce măsură întrebarea privitoare la Nimic — dacă este o întrebare metafizică — a inclus în sine *Dasein*-ul nostru ce pune întrebarea? Noi caracterizăm însă *Dasein*-ul nostru de acum şi de aici ca fiind determinat în esenţa lui de către ştiinţă. Dacă *Dasein*-ul nostru determinat astfel este pus în întrebarea privitoare la Nimic, atunci, prin mijlocirea acestei întrebări, el trebuie să fi devenit demn de a fi supus întrebării *(fragwürdig)*. 121

Aşa cum este configurat de imperativele ştiinţei, *Dasein*-ul îşi află simplitatea şi acuitatea prin faptul că se raportează în chip privilegiat la fiinţarea însăşi — şi în exclusivitate la ea. Cu un gest de superioritate, ştiinţa vrea să lase Nimicul deoparte. Acum însă, cînd punem întrebarea privitoare la Nimic, se vădeşte că acest *Dasein* configurat de imperativele ştiinţei nu este posibil decît dacă el se menţine din capul locului în Nimic. El nu se poate înţelege pe sine în ceea ce este el decît în măsura

* Ed. rom., Hegel, *Ştiinţa logicii*, Editura Academiei R.S.R. Bucureşti, 1966, p. 64 (trad. D. D. Roşca).

în care nu lasă Nimicul deoparte. Presupusa luciditate a științei, precum și superioritatea ei devin ridicole dacă ea nu înțelege să ia în serios Nimicul. Numai întrucît Nimicul este manifest, știința poate face din ființarea însăși obiectul cercetării. Numai în măsura în care există pornind de la metafizică, știința are puterea de a-și regăsi fără încetare menirea pe care i-o conferă însăși esența ei: nu acumulare și ordonare de cunoștințe, ci deschiderea, care trebuie împlinită mereu din nou, a întregului spațiu al adevărului propriu naturii și istoriei.

Deplina stranietate a ființării se poate abate asupra noastră numai și numai pentru că Nimicul este manifest în temeiul *Dasein*-ului. Ființarea trezește uimirea și o atrage asupra ei numai atunci cînd stranietatea ființării ne copleșește. Numai pe temeiul uimirii — adică a stării-de-revelare a Nimicului — se naște „de ce“-ul. Numai pentru că „de ce“-ul ca atare este posibil, putem întreba în mod bine determinat despre temeiuri și putem întemeia. Numai pentru că putem întreba și întemeia, destinul cercetătorului este pus la îndemîna existenței noastre.

Întrebarea privitoare la Nimic ne pune pe noi înșine — cei care întrebăm — în întrebare. Ea este o întrebare metafizică.

Dasein-ul uman se poate raporta la ceva de ordinul ființării numai atunci cînd se menține în Nimic. Trecerea-dincolo de ființare survine în esența *Dasein*-ului. Dar această trecere-dincolo este însăși metafizica. Ceea ce înseamnă: metafizica face parte din „natura omului“. Ea
122 nu este nici o disciplină filozofică predată în școală și nici domeniul unor născociri arbitrare. Metafizica este survenirea fundamentală în *Dasein*. Ea este însuși *Dasein*-ul. Întrucît adevărul metafizicii sălășluiește în acest temei abisal, putința, aflată mereu la pîndă, a celei mai profunde erori stă în nemijlocita lui vecinătate. Tocmai de aceea nu există nici o știință a cărei rigoare să se ridice la gravitatea metafizicii. Filozofia nu poate fi măsurată nicicînd cu etalonul ideii care e propriu științei.

Dacă întrebarea privitoare la Nimic, pe care am desfășurat-o aici, a devenit cu adevărat una a noastră, atunci nu ne-am apropiat de metafizică venind din afara ei. Și nici nu ne-am „transpus“ pur și simplu în ea. Dealtfel,

nici nu ne putem transpune în ea deoarece — în măsura în care existăm — ne aflăm dintotdeauna în ea. φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ (Platon, *Phaidros* 279 a). În măsura în care omul există, survine, într-un anume fel, filozofarea. Filozofia — ceea ce numim noi astfel — este punerea-în-mișcare a metafizicii. Abia astfel filozofia ajunge la sine însăși și la sarcinile ei explicite. Filozofia se pune în mișcare numai prin saltul pe care propria existență îl realizează în posibilitățile fundamentale ale *Dasein*-ului considerat în întregul lui. Pentru a împlini acest salt, hotărîtor este să acorzi spațiu ființării în întregul ei, de asemenea să te lași prins în Nimic, adică să te eliberezi de idolii pe care fiecare dintre noi îi are și în preajma cărora obișnuiește să se furișeze și, în sfîrșit, să dai curs liber acestei plutiri pentru ca, în nesfîrșita ei legănare, ea să revină mereu la întrebarea fundamentală a metafizicii pe care Nimicul însuși ne constrînge să o punem: De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, Nimic?

DESPRE ESENȚA TEMEIULUI

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Despre esenţa temeiului este unul dintre studiile cele mai dificile, dar şi dintre cele mai importante existente în opera lui Heidegger. El desăvîrşeşte liniile gîndirii din *Sein und Zeit*, încheind, propriu-zis, o primă etapă a drumului. Deoarece dificultatea acestui studiu rezidă în faptul că el operează cu sensuri modificate ale unor concepte tradiţionale, precum şi cu concepte care nu sînt familiare decît cunoscătorului lui *Sein und Zeit*, ne vom rezuma, în această notă introductivă, la lămurirea terminologiei specific-heideggeriene care survine cu precădere în ultimele două secţiuni ale studiului. Recurgînd, ca şi pînă acum, la cursurile publicate postum în ediţia *Operelor complete*, care provin din perioada elaborării studiului de faţă, vom trece în revistă următoarele concepte: transcendenţă, faptul-de-a-fi-în-lume, libertate, faptul-de-a-fi-în-vederea-a..., temei.

Transcendenţa

Accepţiunea pe care Heidegger o dă termenului de „transcendenţă" este prezentată sistematic în cursul ţinut la Marburg în semestrul de vară al anului 1928, cu titlul *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* / „Principiile metafizicii elementare ale logicii cu începere de la Leibniz" /. Heidegger indică mai întîi sensul general al termenului, apoi direcţiile în care a fost el utilizat în filozofia tradiţională şi, în sfîrşit, accepţiunea pe care o capătă el în ontologia sa fundamentală.

Semnificaţia cuvîntului vine de la latinescul *transcendere:* a trece dincolo, a depăşi. „Transcendenţă" înseamnă de aceea „depăşire", iar „transcendentul" este elementul în direcţia căruia se împlineşte depăşirea şi care o face, ca atare, necesară: „dincolo"-ul, ceea ce este opus în raport cu „aici"; în sfîrşit, agentul transcenderii — *das Transezendierende* — este elementul care împlineşte depăşirea. Drept care se poate spune că semnificaţia cuvîntului implică articulaţia următoarelor trei momente: 1. o acţiune în sensul cel mai larg; 2. o relaţie: depăşirea către..., de la ... la; 3. ceva care este depăşit: o limită, un hotar, o prăpastie, un „interval" *(ein Dazwischenliegendes)*.

Utilizarea cuvîntului în filozofie poate fi restrînsă la *două* direcții de semnificație: transcendentul ca opus *imanentului*; transcendentul ca opus *contingentului*.

Prima direcție — Transcendentul se determină prin opoziție cu imanentul, acesta fiind înțeles ca „ceea ce rămîne în“: în speță în subiect, înăuntrul sufletului, al conștiinței. Drept care transcendentul este ceea ce se află *în afara* conștiinței. În acest caz conștiința este concepută ca hotar și ca zid și ceea ce se află situat în afara acestui zid înseamnă că a pășit dincolo de el, că l-a depășit. Însă în măsura în care conștiința cunoaște elementul aflat dincolo de ea, în afară, acesta devine totodată, prin raport cu conștiința, „termen opozitiv“ *(das Gegenüberliegende)*. Transcendentul conceput astfel pornește de la reprezentarea subiectului ca o „capsulă“, peretele acestei capsule constituind hotarul care desparte un interior de un exterior, el fiind cel care, în cazul transcenderii, trebuie depășit. Semnificativă în această reprezentare este tocmai *încapsularea interiorului*, transcenderea consumîndu-se într-o depășire a marginii, într-o „dez-mărginire“ *(Entschränkung)* a ceea ce pînă atunci a fost „mărginit“ *(eingeschränkt)*. Oridecîteori transcendența este concepută prin raport cu imanența, intră în joc această reprezentare a subiectului-capsulă și, în consecință, problema unui trafic între „interior“ și „exterior“, care se realizează prin străpungerea „peretelui“ conștiinței sau prin saltul în afara lui. Heidegger numește acest concept al transcendenței construit pe imaginea conștiinței-capsulă concept „de ordinul teoriei cunoașterii“ și precizează că dacă acest sens al transcendenței se va dovedi nejustificat, odată cu el va trebui să cadă întreaga teorie tradițională a cunoașterii.

A doua direcție — Transcendentul se determină prin opoziție cu contingentul, acesta fiind înțeles ca ceea ce ne atinge în mod direct, aflîndu-se pe același plan cu noi. Drept care transcendentul este tocmai ceea ce se situează dincolo de acest plan și condiționează tot ce se află pe el, el fiind ca atare necondiționatul și inaccesibilul. În acest caz transcendența înseamnă depășirea ca situare dincolo de orice ființare condiționată. Și de astă dată, transcendența este un concept de relație, dar nu între un subiect și un obiect, ci între o ființare condiționată (căreia îi aparțin și toate subiectele și obiectele posibile) și una necondiționată. Acest tip de transcendență implică o ruptură de nivel în domeniul ființei, diferența infinită existentă, de pildă, între creatură și creator. Deoarece transcendentul este înțeles acum ca necondiționatul, absolutul, iar acesta, în mod precumpănitor ca divinul, Heidegger numește acest al doilea tip de transcendență „conceptul teologic de transcendență“.

Cele două concepte ale transcendenței — cel ce ține de teoria cunoașterii și cel teologic — au apărut și apar adesea strîns unite. Căci în spa-

tele oricărei ființări situate opozitiv există întotdeauna o cauză care o condiționează pe aceasta: odată cu ceea ce este situat opozitiv — odată cu „obiectul" care transcende „subiectul" — apare și ceea ce depășește acest element opozitiv condiționat. „Astfel, întrebarea privitoare la posibila cuprindere a transcendentului în sensul teoriei cunoașterii se împletește cu aceea privitoare la posibilitatea cunoașterii obiectului transcendent în sens teologic. Ba chiar, într-un anume fel, întrebarea din urmă este motivul pentru prima. De aceea, problema existenței lumii externe și cognoscibilitatea ei este împletită cu problema cunoașterii lui Dumnezeu și cu posibilitatea dovedirii existenței sale". (GA 26, p. 207). Și așa se face că orice „metafizică teologică" și orice „teologie sistematică" presupune în permanență această împletire a celor două tipuri de transcendență. „Acest ghem de probleme puse pe jumătate și puse în chip fals se perpetuează în filozofia ontologică și în teologia sistematică, este trecut din mînă în mînă și nu face decît să încîlcească împleteala și să o înzestreze cu nume noi". (GA 26, p. 207).

Or, afirmă Heidegger, viciul ambelor concepte ale transcendenței constă în postularea unei „relații între o sferă interioară și o sferă exterioară" și a unui hotar care ar aparține subiectului și care l-ar despărți pe acesta de sfera exterioară. Transcendența nu rezidă în depășirea unui asemenea hotar. De asemenea, transcendența nu este nici o „relație cognitivă a unui subiect cu un obiect, relație care ar aparține subiectului ca un dat suplimentar *(Zugabe)* pentru subiectivitatea sa". (GA, 26, p. 211).

Acestei concepții despre transcendență Heidegger îi opune patru puncte (GA 26, p. 211—213):

1. Transcendența este „constituția originară a *subiectivității* unui subiect. Subiectul transcende *qua* subiect și el nu ar fi subiect dacă nu ar transcende. Faptul de a fi subiect înseamnă transcendere. Adică: *Dasein*-ul nu există într-un fel oarecare și abia apoi, cînd și cînd, împlinește o depășire, ci faptul de a exista înseamnă în chip originar depășire. *Dasein*-ul însuși este depășirea. Ceea ce înseamnă: transcendența nu este o oarecare raportare posibilă (printre altele posibile) a *Dasein*-ului la o altă ființare, ci este constituția fundamentală a ființei sale pe temeiul căreia el, atunci abia, se poate raporta la ființare".

2. „Transcendență nu înseamnă depășirea unei margini care, de la bun început, ar închide subiectul într-un spațiu interior. Ci ceea ce este depășit este ființarea însăși care poate deveni manifestă pentru subiect, și anume tocmai pe temeiul transcendenței sale. Pentru că depășirea survine odată cu *Dasein*-ul și pentru că astfel ființarea care nu este *Dasein*-ul este depășită, ajunge o astfel de ființare ca ființare să se manifeste în ea însăși. (....).

Ceea ce depășește *Dasein*-ul în transcendența sa nu este așadar o prăpastie sau o margine existentă între el și obiecte, ci chiar ființarea în care el însuși se află, la rîndul său, în calitate de *Dasein* factic. (...)*Dasein*-ul este un *Dasein* aruncat, factic; prin corporalitatea sa, el se află în întregime în mijlocul naturii, și tocmai în aceasta — în faptul că această ființare în mijlocul căreia el este și din care face la rîndul lui parte este depășită de el — rezidă transcendența".

3. „Acel ceva către care subiectul ca subiect transcende nu este un obiect și nici nu este cutare sau cutare ființare, ci este acel ceva pe care îl numim lume".

4. „Întrucît transcendența reprezintă constituția fundamentală a *Dasein*-ului, întrucît ea face parte în chip primordial din ființa lui și nu este doar o raportare accidentală și întrucît această ființă originară a *Dasein*-ului ca depășire depășește către o lume, desemnăm fenomenul fundamental al transcendenței *Dasein*-ului cu expresia: *faptul-de-a-fi-în lume*".

Faptul-de-a-fi-în-lume

Ce înseamnă însă că „faptul-de-a-fi-în-lume" *face parte din constituția fundamentală a Dasein-ului?* Înseamnă oare că omul ca *Dasein* ce există în chip factic este prezent, ca ființător real, printre alte ființări? Se referă oare acest lucru la faptul că el se află pe pămînt, că merge pe sub copaci și că se mișcă printre alți oameni? În nici un caz. Cînd spunem că ține de esența *Dasein*-ului faptul-de-a-fi-în-lume, această afirmație nu implică *o constatare a existenței sale factice*. „*Dasein*-ul este un fapt-de-a-fi-în-lume nu pentru că el există factic, ci invers, el poate să existe factic ca *Dasein* deoarece esența sa este faptul-de-a-fi-în-lume". (GA 26, p. 217). În acest caz, enunțul *existenței de tip factic* trebuie distins de *enunțul metafizic de ordinul esenței. Das In-der-Welt-sein* este un postulat existențial-ontologic și nu unul existenț*iel*-ontic.

Dar dacă așa stau lucrurile, rezultă că nici „faptul-de-a-fi-în" *(das In-Sein)* și nici „lume" *(Welt)* nu pot fi înțelese în felul în care sînt înțelese aceste cuvinte în vorbirea obișnuită. Atunci ce înseamnă ele în expresia „faptul-de-a-fi-în-lume"?

A-fi-în — Utilizat în chip factic, „a-fi-în..." presupune un raport spațial de conținere: ceva se află, este conținut în altceva: apa *în* pahar, haina *în* dulap, băncile *în* sala de curs. „A-fi-în..." înseamnă în acest caz faptul-de-a-fi-unul-în-altul *(das Ineinandersein)*, „faptul-de-a-fi-conținut" *(das Enthaltensein)*. Extinzînd un asemenea tip de raport spațial, putem spune că băncile sînt în sala de curs, sala de curs, în clădirea Universității, aceasta, în orașul Marburg, Marburg, în landul Hessen, în Germania, în Europa, pe Pămînt, într-un sistem solar, în spațiul cosmic, în lume.

Dar cînd spunem că de structura esențială a *Dasein*-ului ține faptul-de-a-fi-în-lume, nu avem în vedere că un lucru numit „corp omenesc" se află „în" receptaculul numit „lume", așa cum se află băncile dintr-o sală de curs „în" lume. *Dasein*-ul nu este invocat aici ca un obiect care are o configurație anumită și care este conținut într-un spațiu determinat. *In* („în") provine în acest caz de la *innan*, cuvîntul vechi pentru „a locui", a fi într-o relație de apartenență intim-familiară cu... *(vertraut sein mit)*, a fi în preajma a ceva *(sein-bei)* și a-l ocroti, a-l îngriji, a-i purta de grijă. „A-fi-în-lume" nu implică, în cazul *Dasein*-ului, un raport spațial, ci pur și simplu a se menține „în preajma" *(bei)*, în preajma unui element familiar care este luat în grijă *(Besorgen* ca *in die Sorge nehmen)*. „Faptul-de-a-fi-în" *(das In-Sein)* nu este așadar o „proprietate" a ființării numite „*Dasein*" pe care ea poate să o aibă sau nu. „Faptul-de-a-fi-în este, dimpotrivă, însăși constituția de ființă a *Dasein*-ului, în care se întemeiază orice modalitate de a fi a acestei ființări. Faptul-de-a-fi-în nu este un simplu adaos pentru o ființare care ar ajunge să fie *Dasein* chiar și fără această constituție a ființei sale, ca și cum lumea, în care orice *Dasein* ca *Dasein* e deja dintotdeauna, s-ar adăuga acestei ființări cînd și cînd, sau invers, ca și cum această ființare i s-ar adăuga ei, pentru ca apoi, cînd și cînd, să stabilească o relație cu ea. O asemenea stabilire de relații cu lumea e în genere posibilă numai în măsura în care *Dasein*-ul este deja fapt-de-a-fi-în-lume pe temeiul faptului său de a-fi-în-preajma." (GA 20, p. 214)

Abia pe această înțelegere a „faptului-de-a-fi-în" poate fi așezată în mod adecvat și *problema cunoașterii*. Cunoașterea este o modalitate a faptului-de-a-fi-în proprie *Dasein*-ului. Deci nu cunoașterea este cea care provoacă și angajează un raport, pînă atunci inexistent, cu lumea, ci, dimpotrivă, ea devine posibilă în virtutea acestui „autentic apriori", a acestei structuri fundamentale, ontologic determinabilă, care este faptul-de-a-fi-în". Cunoașterea este un mod derivat al lui „a-fi-deja-în-preajma" *(schon-sein-bei)*, pe care îl implică felul lui „a-fi-în" propriu *Dasein*-ului. Cunoașterea nu trebuie înțeleasă ca produs al unui raport subiect-obiect, prin care o interioritate (subiectul, conștiința) descoperă lumea ca exterioritate a obiectului; dimpotrivă, cunoașterea nu e cu putință și nu are sens decît pe temeiul lui „a-fi-deja-în-preajma", care implică „lumea" și „faptul-de-a-fi-în-lume" ca elemente *constitutive* și, astfel, „prealabile". „Orice cunoaștere se împlinește pe temeiul felului de a fi al *Dasein*-ului, pe care l-am desemnat ca fapt-de-a-fi-în, respectiv ca fapt-de-a-fi-deja-în-preajma-unei-lumi *(Immer-schon-bei-einer-Welt-sein)*. Cunoașterea nu este o raportare ce s-ar naște într-o ființare care nu « are » încă o lume, care ar fi liberă de orice relație cu lumea sa, ci cunoașterea este întotdeauna o modalitate de a fi a *Dasein*-ului pe temeiul faptului-de-a-fi-deja-în-preajma

lumii". (GA 20, p. 217) Acest „a-fi-în" ca „a-fi-în-preajma" este temeiul prealabil, non-cognitiv sau pre-cognitiv, al oricărei cunoașteri.

Ceea ce vrea Heidegger să spună este că, în fond, cunoașterea se naște, asemeni căutării care se mișcă în spațiul unei anterioare găsiri, într-un orizont pre-determinat, în care există deja o „orientare-către" *(Sichrichten-auf)* și o „menținere-în-preajma" *(Sichaufhalten-bei)*, o „ascultare" *(Vernehmen)* și un „deja ascultat" *(Vernommenhaben)*. În însuși faptul-de-a-fi-în este implicată o „des-coperire" *(Entdeckung)*. „În orientarea-către și în sesizare *(Erfassen)*, *Dasein*-ul nu iese, atunci abia, din sine, din sfera sa interioară, în care el este încapsulat, ci el este, potrivit sensului său, *dintotdeauna deja «afară»* în lume, în sensul corect înțeles ca fapt-de-a-fi-în și ca menținere-în-preajma lumii deja de fiecare dată, într-un fel sau altul, descoperite." (GA 20, p. 221). Și: „Orice cunoaștere nu este decît apropierea și modalitatea de împlinire a ceea ce a fost deja des-coperit prin intermediul altor raportări, primordiale în raport cu ea". (GA 20, p. 222).

Heidegger a ilustrat această raportare de principiu a *Dasein*-ului la ființare, care dă conținutul faptului-de-a-fi-în, prin următorul exemplu: „Comparăm subiectul și sfera sa interioară cu melcul în casa sa. (...) S-ar putea spune: Melcul iese cînd și cînd din casa lui și totodată o păstrează. Se întinde după ceva, după hrană sau după alte lucruri aflate pe sol. Oare abia în felul acesta ajunge melcul să stabilească un raport de ordinul ființei cu lumea? Nu. Ieșirea sa nu este decît o modificare locală a faptului că el este deja în lume. Chiar și atunci cînd se află în cochilie, ființa lui este o aflare în afară înțeleasă în chip adecvat. El se află în casă nu așa cum se găsește apa în pahar, ci el are interiorul casei lui drept lume, interiorul de care se ciocnește, pe care îl pipăie, în care se încălzește și așa mai departe. Toate acestea nu sînt valabile pentru raportul de ființă al apei atunci cînd este în pahar. Dar dacă ar fi valabile, atunci ar trebui să spunem: Apa posedă felul de a fi al *Dasein*-ului, ea este astfel încît are o lume. Dar melcul nu este mai întîi numai în casă și nu în lume, o lume, ca să spunem așa, situată opozitiv, pentru ca să ajungă într-o astfel de situare opozitivă abia prin ieșirea din cochilie. El iese numai în măsura în care este deja, potrivit ființei sale, într-o lume. El nu-și însușește abia prin pipăire o lume, ci pipăie pentru că ființa lui nu înseamnă nimic altceva decît a fi într-o lume." (GA 20, p. 223—224)

Atunci ce înseamnă „lumea" la Heidegger?

Lumea — Dificil în cazul explicării conceptelor heideggeriene este faptul că ele se presupun reciproc: transcendența presupune faptul-de-a fi-în-lume, iar faptul-de-a-fi-în presupune deja drept cunoscut conceptul de „lume"; și invers. Încercînd să-l explicăm pe *das In-sein*, am recurs mereu la *Welt*, la „lume". Dar ce este „lumea"?

Acest cuvînt, *Welt*, nu are nici una din accepţiunile pe care noi i le dăm în mod obişnuit. El nu desemnează nici „natura“, nici totalitatea lucrurilor naturale, nici totalitatea oamenilor. Am văzut că *Dasein*-ul nu este niciodată un subiect închis în sine care, din cînd în cînd, se deschide către o lume exterioară, a „obiectelor“. Lumea nu este, deci, în nici un caz o exterioritate cu care *Dasein*-ul se confruntă sau căreia el îi poate întoarce spatele, după bunul său plac. Lumea este o înţelegere anticipatoare a totalităţii care trece dincolo de orice fiinţare şi care nu implică parcurgerea *efectivă* a *tuturor* fiinţărilor. Acest „caracter de întreg“ *(Ganzheit)*, această totalitate, nu apare, deci, pe o cale inductivă şi generalizatoare, ca însumare, ce decurge din experienţă, a tuturor fiinţărilor întîlnite sau presupuse. Caracterul ei este *transcendental:* abia *ea* face cu putinţă raportarea la orice fiinţare şi, ca atare, o precede. „Natura“, de pildă, ca totalitate a lucrurilor naturale, şi orice altă fiinţare nu pot fi experimentate decît în măsura în care *Dasein*-ul a depăşit *din capul locului*, la nivelul unui proiect totalizator, întreaga fiinţare. Abia înăuntrul acestei „înţelegeri anticipator-cuprinzătoare“ se înscrie raportarea *Dasein*-ului la fiinţare şi abia ea dă fiinţărilor posibilitatea să-şi manifeste fiinţa lor. Raportarea la fiinţare se face pe baza unei anterioare proiectări de „lume“. În această totalitate proiectivă, care determină *Dasein*-ul la nivelul *constituţiei* sale, poate pătrunde orice tip de fiinţare — lucrurile naturale ca şi cele confecţionate (piatra, animalul, copacul, scaunul, casa, maşina etc.) — ele dobîndind din acel moment caracterul de „intramundan“ *(innerweltlich)* şi ajungînd, acum abia, să se manifeste ca ceea ce sînt; aşa cum, ieşind din orizontul acestei raportări ca întreg ele se „dez-lumesc“, devin *entweltlicht*. Dar nici unul din aceste obiecte, şi nici totalitatea lor, nu constituie „lumea“ heideggeriană. Căci această lume este non-obiectuală; ea este oarecum o „aură“ a *Dasein*-ului care, prin raportarea la fiinţările intramundane, le învăluie pe acestea, se „revarsă“ asupra lor şi le face, acum abia, *să fie*. În istoricitatea sa, *Dasein*-ul actualizează diferite posibilităţi de totalizare. Dacă se poate vorbi de un *Dasein* elin, de pildă, este pentru că prin polisul grec, prin templul grec, prin tragedia greacă etc. se deschide o lume. Iar în această lume, bufniţa, de pildă, *este* o emblemă a înţelepciunii; în schimb, în lumea ţăranului, ea *este* — prin ţipătul ei — o fiinţare a relei prevestiri, în timp ce pentru *Dasein*-ul omului de ştiinţă ea *este* o fiinţare situată într-un anume punct al ierarhiei speciilor. Am putea deci spune că „lumea“ este pentru Heidegger caracteristica de întreg *(Ganzheit)* în care şi din care se determină modalitatea existării *Dasein*-ului. Ea nu *este* o totalitate, ci, ca prealabilă proiectare a totalităţii dinlăuntrul *Dasein*-ului, *are funcţia* de totalitate. Avînd această funcţie proiectiv-totalizatoare, lumea nu „este“ pur şi simplu, ci „lumeşte“ *(weltet)*, este „lumire“ *(Welten)*.

Fiind o „totalitate" care se proiectează din capul locului, lumea apare deci ca „orizont luminat a priori" (Emerich Coreth, *Heidegger und Kant*, 1955, p. 249; *apud* DEMSKE, 1963, 85), în care se actualizează zestrea posibilităților de a fi ale *Dasein*-ului. Datorită lumii, *Dasein*-ul devine „punctul central al unui sistem de relații cu ființarea" (DEMSKE, 1963, 85) prin intermediul căruia faptul-de-a-fi ajunge să se manifeste. Ea este modul care ține laolaltă cei trei termeni: faptul-de-a-fi nu apare decît la nivelul unei ființări și prin ea (cînd spunem: casa *este*, floarea *este* etc.) dar această ființare, la rîndul ei, nu survine decît într-o structurare (pre-) determinată a ființării în întregul ei, într-o anumită rețea de relații al cărei punct central este tocmai *Dasein*-ul (DEMSKE, 1963, 85).

Acum, după ce — prin analiza detaliată a lui *In-Sein* și a lui *Welt* — avem o imagine a ce înseamnă faptul-de-a-fi-în-lume, putem să înțelegem mai bine care este sensul transcendenței la Heidegger. Transcendența rămîne, desigur, o depășire, și anume o depășire a ființării în întregul ei. Dar ceea ce este nou și neașteptat în raport cu sensul tradițional al conceptului este că direcția în care se face depășirea și punctul ei final *(das Woraufhin)* nu este un obiect transcendent, ci „lumea". Așa se face că preeminența în acest raport o are *Dasein*-ul, căci totalitatea proiectată din capul locului, care este lumea, ține de structura existențială a *Dasein*-ului. Transcenderea, în măsura în care trimite la „lume", se face de fapt „înapoi", ea trimite la un orizont *pre*-determinat, și sfîrșește astfel în transcendental ca *o condiție de posibilitate* pentru o „ulterioară" manifestare a „faptului-de-a-fi", a „ființei". Acest lucru îl vom înțelege și mai bine, deîndată ce vom vedea ce înseamnă pentru Heidegger „faptul-de-a-fi-în-vederea-a".

Libertate și faptul-de-a-fi-în-vederea-a (das Umwillen von)

Se știe că la Platon există o Idee care transcende nu numai domeniul schimbător al ființării, ci și imperiul Ideilor înseși. Această Idee privilegiată, de care atîrnă toate celelalte Idei, este Ideea Binelui. Caracteristica acestei Idei, observă Heidegger, este *hou héneka*, *das Umwillen*, „faptul-de-a-fi-în-vederea-a". În măsura în care *toate* Ideile „sînt în vederea" Ideii de Bine, înseamnă că Ideea de Bine le transcende pe toate și, dîndu-le o orientare comună, *le organizează în totalitatea lor*. De abia faptul de-a-fi-în-vederea-a (în vederea Ideii de Bine) este cel care dă Ideilor *forma totalității*. Ei bine, spune Heidegger, același lucru se petrece în cazul conceptului de „lume": „Caracteristica fundamentală a lumii, prin care tota-

litatea îşi dobîndeşte forma ei specific transcendentală de organizare, este faptul-de-a-fi-în-vederea-a. Lumea, ca acel ceva înspre care (*woraufhin* [„întru care"?]) *Dasein*-ul transcende, este primordial determinată prin faptul-de-a-fi-în-vederea-a". (GA 26, p. 238).

Se vede limpede de aici cum conceptul de „a-fi-în-vederea-a", pe care Heidegger îl preia de la Platon, suferă în această mişcare de împrumut o radicală modificare. Faptul că el este aplicat „lumii", determinată ca un constituent al *Dasein*-ului, şi nu Ideii de Bine, ca expresie a transcendentului însuşi, ne arată cît se poate de limpede că transcendenţa primeşte, la Heidegger, altă direcţie de desfăşurare, alt „semn": nu „în sus" şi „în faţă", „înainte", ci în adînc şi „în spatele", „înapoi". Sensul platonician, „spălat" prin filozofia kantiană, face ca transcendentul să devină transcendental. Transcendenţa heideggeriană atinge o structură de adîncime a *Dasein*-ului, şi nu, precum în cazul Ideii platoniciene de Bine, o altitudine inaccesibilă. Dar tocmai din această cauză faptul-de-a-fi-în-vederea-a vizează, la rîndul său nu o Idee transcendentă, ci „lumea" ca structură transcendentală a *Dasein*-ului. Transcendenţa înţeleasă transcendental face ca din *Umwillen* să fie reţinută o componentă a constituţiei *Dasein*-ului: *der Wille*, „voinţa": „Un a-fi-în-vederea-a nu este însă în chip esenţial posibil decît acolo unde există o voinţă". (GA 26, p. 238). Şi astfel, pe linia aceasta (*Umwillen — Wille*), pătrunde în scenariul transcendenţei — *libertatea*: „Doar acolo unde există libertate, doar acolo există un a-fi-în-vederea-a, doar acolo există o lume. Pe scurt spus: transcendenţa *Dasein*-ului şi libertatea sînt identice! Libertatea îşi dă singură posibilitatea internă; o fiinţare care e liberă este în sine însăşi în chip necesar una care transcende." (GA 26, p. 238).

În punctul în care am ajuns, rezultă că *Dasein*-ul, care transcende înspre o lume, există în vederea a ceva. Dar în vederea a ce există *Dasein*-ul? Spre deosebire de orice altă fiinţare, caracteristic pentru existenţa *Dasein*-ului este faptul că *el există în vederea lui însuşi.*

Acest „a exista în vederea lui însuşi" va pune acum în lumină, în toată amploarea ei, *structura transcendentală* a *Dasein*-ului: căci *Dasein*-ul în vederea căruia *Dasein*-ul există nu este omul în condiţia factică a existării, ci condiţia metafizică (= pre-empirică) a posibilităţii acestei existări; el este garnitura apriorică a putinţei omului de a fi. „A fi în vederea lui însuşi" se aplică, după cum spune Heidegger, la „subiectivitatea subiectului" şi nu la manifestările subiectiviste ale lui „eu", „tu" sau „el". *Das Umwillen von* configurează *Dasein*-ul în deplina lui *neutralitate*, care, ea abia, face cu putinţă relaţia între un „eu" şi un „tu", egoismul sau altruismul, raportarea la sine sau la alţii, raportarea la cele de ordinul *Dasein*-ului şi raportarea la cele diferite de el. Această neutralitate, Heidegger o desemnează prin cuvîntul *Selbstheit* ca numitor comun al tuturor

pronumelor personale: „ipseitatea", ceea ce e identic ca „sine", ca „însuşi", din „eu *însumi*", „tu *însuți*", „el *însuși*" etc. De asemenea, cînd spunem că *Dasein*-ul este „de fiecare dată al meu" *(je meines)*, acest „al meu" nu are niciodată în vedere un individ factic care își revendică o posesiune, ci tocmai natura acestui „sine", „sineitatea" neutră care se distribuie în toți purtătorii ei factici. Nevoia unei corecte determinări a faptului-de-a-fi-în-vederea-a pune *Dasein*-ul în lumină ca un *operator de unificare a subiectivităților individuale la nivelul unei neutralități absolute*, acest nivel însă, ajungînd să constituie *condițiile de posibilitate ale oricărui comportament uman individual*. Prin raport cu *Dasein*-ul, fiecare om poate rosti vorba augustiniană: „Tu erai în mine şi eu eram în afara mea". *Dasein*-ul este androgin, nu vorbeşte o limbă anume, nu intră în declinare pronominală; el este de dinaintea împărțirii în sexe, de dinaintea despărțirii în limbi, de dinaintea lui „eu", „tu", „el". Dar de dinainte fiind, toate acestea îl presupun. El este subiectivitatea ca o condiție a oricărui subiect şi a tot ce e subiectiv.

Este deci esențial să înțelegem că afirmația „*Dasein*-ul există în vederea lui însuşi" este existențial-ontologică și nu existenț*iel*-ontică. Şi apoi: numai pentru că „mai întîi" există neutralitatea ontologică a sineității *Dasein*-ului, poate, „mai apoi", să existe factic eu, tu, el, egoismul, altruismul, solipsismul, colectivismul. Numai pentru că e cu putință o metafizică a *Dasein*-ului, e cu putință și psihologia, etica sau sociologia. Altfel spus: nici o opțiune individuală nu e de imaginat, dacă în prealabil *Dasein*-ul nu s-ar fi ales pe sine.

Faptul că *Dasein*-ul există în vederea lui însuşi şi că el se alege pe sine nu înseamnă, deci, nici că eu, ca individ, mă prefer pe mine însumi în raport cu altceva și altcineva şi nici pur și simplu că omul își este sie-și scop. Ci: aici este vorba de o *izolare ontologică și metafizică* a *Dasein*-ului (GA 26, p. 172) care derivă din *structura circulară* a constituției sale fundamentale: *Dasein* = transcendență = a-fi-în-lume = libertate = a-fi-în-vederea-a = *Dasein*. Această structură circulară scoate în evidență orizontul tuturor dezvăluirilor prealabile, ale tuturor pre-înțelesurilor care determină comportamentul oricărui om și care articulează structurile ce îl ghidează. Abia înlăuntrul acestei structuri circulare se poate pune problema temeiului.

Temeiul

Izolat metafizic în circularitatea ontologică a felului său de a fi, *Dasein*-ul nu-şi poate pune problema temeiului decît dinlăuntrul acestei circularități. Cu alte cuvinte, problema temeiului devine *problema înteme-*

ierii la nivelul *libertății Dasein*-ului, și nu căutarea unui răspuns la întrebarea care e temeiul „obiectiv“ al *Dasein*-ului sau temeiul cutărui lucru. Căci de vreme ce *Dasein*-ul nu poate înțelege și nu se poate înțelege decît pornind de la propria sa constituție („lume“, „a-fi-în-vederea-a“, „libertate“), el își are temeiul în sine: temeiul *(Grund)* său este lipsa de temei *(Ab-grund)*. De aceea, problema temeiului se transformă în aceea a modalităților prin care se manifestă efortul *Dasein*-ului de *a întemeia* pornind de la el însuși. „Pornind de la el însuși“ înseamnă: pornind de la transcendență, deci de la faptul-de-a-fi-în-lume, deci de la faptul-de-a-fi-învederea-sa, deci de la libertate. În felul acesta cercul se închide și modalitățile întemeierii apar acum drept tot atîtea modalități ale transcendenței *Dasein*-ului.

Întemeierea ca ctitorire (Stiften) — *Dasein*-ul există constant în proiectul posibilităților sale. El se află mereu *înaintea sa*, (în *Vor-wurf)*, în posibilitățile sale de existență. Tot ceea ce el este, face sau simte poartă pecetea unui proiect *(Entwurf)* care trece dincolo de întreaga ființare și care premerge oricărei raportări la ea. Dar am văzut că acest orizont prealabil este „lumea“. Rezultă acum că lumea ca proiecție totalizatoare are funcție de întemeiere, întrucît ființarea care se dezvăluie în lumina ei rămîne să poarte constant amprenta orizontului care a făcut cu putință dezvăluirea. Proiectarea de lume e prima formă a întemeierii.

Întemeierea ca dobîndire de teren ferm (Bodennehmen) — *Dasein*-ul care proiectează în vederea sa este nu numai factic, ci și constitutiv *situat în mijlocul ființării*. Transcenderea către lume se face întotdeauna *dinlăuntrul acestei situări*; Dasein-ul este „cotropit“ de ființarea dinlăuntrul căreia proiectează, este cotropit de ființarea de același ordin cu el (de „ceilalți“) și de ființarea diferită de el (mediul natural, tehnic, obiectual). Ține deci *deopotrivă* de esența transcendenței nu numai proiectarea posibilității de sine a *Dasein*-ului ca expresie a libertății sale, ci și situarea lui în mijlocul unei ființări „date“, copleșitoare, care îngrădește acea proiectare. Facticitatea *Dasein*-ului, urmare a stării sale de aruncare *(Geworfenheit)* printre celelalte ființări, face ca parte din posibilitățile pe care le pune în joc proiectarea să-i fie *sustrase*. Al doilea tip de întemeiere are în vedere tocmai această situație: plec mereu din locul în care sînt. Și sînt laolaltă cu alte ființări și cu alte *Dasein*-uri. Tocmai de aici, din mijlocul lor, *nehme ich Boden*, „dobîndesc teren ferm“. Acest tip de întemeiere, în măsura în care îngrădește („sustrage“) posibilitățile indefinite ale proiectării, face dovada esenței *finite* a libertății. Dacă în primul mod al întemeierii *Dasein*-ul se depășea, se întrecea pe sine la nivelul proiectării de posibilități, în acest al doilea mod *Dasein*-ul este adus la

nivelul zestrei sale reale, la posibilitățile care îi sînt cu adevărat accesibile.

Întemeierea ca întemeiere-justificativă (Begründen) — „... a întemeia justificativ — spune Heidegger — înseamnă *a face posibilă întrebarea « de ce » în genere.*“ (GA 9, p. 168, trad. rom. p. 114) Ce înseamnă acest lucru?

Am văzut cum prin întemeierea ca ctitorire *Dasein*-ul proiectează felurite posibilități ale existenței sale. *Entwurf*-ul, „proiectul“, trimite prin însăși esența sa la *posibilitate* și la „domeniile sale de variație“: se poate așa, dar se poate și altfel. Dat fiind că posibilul este mai vast decît realul, că proiecția lumii implică din capul locului un cîmp al posibilului din care se poate alege, *Dasein*-ul ajunge să își pună întrebarea „de ce așa și nu așa?“, „de ce mai degrabă asta și nu asta?“ Fără acest „plus de posibil“, întrebarea „de ce“ nu ar fi cu putință.

Însă acest „de ce“ nu este emis într-un pur spațiu al necunoașterii. Dimpotrivă; orice „de ce“ se așează în orizontul unei înțelegeri preconceptuale, al unei înțelegeri prealabile a faptului-de-a-fi. Această înțelegere premergătoare a ființei este totodată *răspunsul premergător* pe care se întemeiază orice „de ce“. Un atare răspuns prealabil oricărei întrebări este întemeierea-justificativă ultimă, este temeiul ultim al oricărei raportări a *Dasein*-ului la ființare. Tot ce este „cauză“, „motiv“, „temei“, „mobil“ în plan ontic își are rădăcina în întemeierea-justificativă transcendentală de ordin ontologic. Și abia posibilitatea transcendentală a lui „de ce“ pune în adevărata sa lumină „principiul rațiunii suficiente“: dacă noi căutăm „rațiuni suficiente“ ale ființărilor, această căutare care privește adevărul lor ontic („de ce se învîrtește Pămîntul?“, „de ce cad corpurile?“ etc.) nu e cu putință decît pentru că există o înțelegere premergătoare a ființei care întemeiează justificativ, ceea ce înseamnă, în ultimă instanță, pentru că există o transcendență, adică „actul întemeierii care proiectează o lume“.

Transcendența, proiectarea de lume, libertatea, întemeierea se dovedesc a fi „identitățile felurite“, care, toate la un loc, alcătuiesc *orizontul transcendental*, adică esența însăși a *Dasein*-ului.

Cu studiul *Despre esența temeiului* se încheie perioada de gîndire heideggeriană de dinaintea lui *Kehre*, deci de dinaintea acelei „modificări de direcție“ marcată de o schimbare a accentelor în relația *Sein-Dasein*. Este perioada gîndirii în care s-a născut *Sein und Zeit* și în care rolul hotărîtor în relația amintită îl are nu ființa, ci *Dasein*-ul, căci *el* este locul privilegiat *(das Da)* de manifestare al faptului-de-a-fi. Această perioadă de gîndire, în care problema ființei e pusă din perspectiva structurilor ontologice ale *Dasein*-ului, stă în întregime sub semnul *problematicii*

transcendentale de tip kantian: omul nu întîlneşte fiinţarea decît într-un orizont prealabil al înţelegerii fiinţei (a faptului-de-a-fi). Această înţelegere care este pre-empirică şi care totodată constituie condiţia de posibilitate a oricărei facticităţi, a oricărei raportări ontice la o fiinţare sau alta — este de extracţie kantiană. Cunoaşterea ontologică, în speţă „fiinţa ca orizont al întîlnirii omului cu fiinţarea" (DEMSKE, 1963, 107), este marea componentă transcendentală a gîndirii lui Heidegger. Studiul *Despre esenţa temeiului* nu a făcut decît să degaje — în prelungirea lui *Sein und Zeit* — structurile *date*, constitutive, ale *Dasein*-ului, care *fac cu putinţă* orice componentă „ulterioară" a comportamentului său.

DESPRE ESENȚA TEMEIULUI

Prefață la ediția a treia (1949)

Studiul *Despre esența temeiului* a luat naștere în anul 1928, în același timp cu prelegerea *Ce este metafizica?* Primul numește diferența ontologică, în vreme ce aceasta din urmă meditează asupra Nimicului. 123

Nimicul *(das Nichts)* este nu-ul ființării *(das Nicht des Seienden)* și, astfel, ființa experimentată dinspre ființare. Diferența ontologică este nu-ul dintre ființare și ființă. Însă tot atît de puțin pe cît este ființa, în calitatea ei de „nu“ adresat ființării, un nimic înțeles în sensul lui *nihil negativum*, pe atît de puțin este diferența, în calitatea ei de „nu“ aflat între ființare și ființă, doar produsul unei distincții operate de intelect *(ens rationis)*. Acel „nu“ negator propriu Nimicului și acest „nu“ negator propriu diferenței nu sînt, ce-i drept, unul și același, dar sînt de aceeași natură *(das Selbe)*, în sensul a ceea ce este intim legat înlăuntrul dăinurii esențiale *(im Wesenden)* a ființei ființării. Această identitate de natură reprezintă ceea ce este demn de a fi gîndit. Cele două scrieri amintite caută să obțină o determinare mai exactă a acestei identități, apropiindu-se de ea cu bună știință pe două căi diferite. Însă dificultatea s-a dovedit a fi mult prea mare. Nu ar fi oare binevenit ca cei ce cugetă să se aplece în sfîrșit cu gîndul asupra amintitei identități care așteaptă de două decenii să fie reluată?

Aristotel rezumă analiza pe care o întreprinde asupra variatelor semnificații ale cuvîntului ἀρχή în felul următor: πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται[1]. Sînt astfel eviden- 124

---

[1] *Metafizica* Δ 1. 1013a, 17 și urm.: „Trăsătura comună a tuturor acestor principii este că ele constituie primul punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naștere sau este cunoscut“ (trad. St. Bezdechi; Editura. Academiei., R.P.R 1965, p. 161).

ţiate variantele a ceea ce obişnuim să numim temei: temeiul naturii unui lucru *(Was-sein)* cel al realităţii sale de fapt *(Daß-sein)* şi cel al adevărului său *(Wahr-sein)*. Dar dincolo de aceasta, el încearcă să surprindă şi acel ceva care este comun tuturor acestor „temeiuri" ca atare. Κοινόν-ul lor este τὸ πρῶτον ὅθεν, „primul de la care pornind...". Pe lîngă această triplă articulare a „începuturilor" ultime, întîlnim o cvadripartiţie pentru αἴτιον (cauză): ὑποκείμενον, τὸ τί ἦν εἶναι, ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς şi οὗ ἕνεκα[2], care în istoria ulterioară a „metafizicii" şi „logicii" a rămas călăuzitoare. Deşi πάντα τὰ αἴτια au fost recunoscute ca ἀρχαί, atît legătura internă a acestor diviziuni, cît şi principiul care stă la baza lor rămîn nelămurite. Ne putem apoi îndoi de faptul că însăşi esenţa temeiului este de găsit prin determinarea a ceea ce este „comun" diverselor „tipuri" de temeiuri. Şi totuşi, aspiraţia prezentă aici către o luminare originară a temeiului în genere nu poate fi ignorată. Dealtfel, Aristotel nu s-a mulţumit cu simpla evidenţiere a
125 celor „patru cauze", ci s-a străduit să înţeleagă legătura dintre ele şi să justifice împărţirea lor în patru. Acest lucru reiese atît din analiza lor amănunţită din cartea B a *Fizicii*, cît mai ales din dezbaterea „istoriei problemei" celor „patru cauze" aşa cum apare ea în cartea A (3—7) din *Metafizica*, şi pe care Aristotel o încheie cu observaţia: ὅτι μὲν οὖν ὀρθῶς διώρισται περὶ τῶν αἰτίων καὶ πόσα καὶ ποῖα, μαρτυρεῖν ἐοίκασιν ἡμῖν καὶ οὗτοι πάντες, οὐ δυνάμενοι θιγεῖν ἄλλης αἰτίας, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ζητητέαι αἱ ἀρχαὶ ἢ οὕτως ἅπασαι ἢ τινὰ τρόπον τοιοῦτον, δῆλον.[3] Nu ne putem opri aici la istoria pre- şi postaristotelică a problemei temeiului *(Problem des Grundes.)* Ţinînd seama de felul în care ne propunem să abordăm problema, există totuşi cîteva aspecte care trebuie amintite. La

---

[2] *Metafizica* Δ 2, 1013b, 16 şi urm.: „substrat, „cviditate" (esenţa permanentă a lucrurilor), „principiul schimbării", „ceea ce se întîmplă în vederea a ceva".

[3] *Metafizica* A 7, 988b, 16 şi urm.; „Aşa că toţi aceşti cugetători ne pot sluji ca mărturie că modul în care noi am stabilit numărul şi felul cauzelor este întemeiat; căci nici ei nu au putut să descopere alte cauze. Apoi, de aici, mai reiese că la cercetarea tuturor acestor principii trebuie purces sau în felul acesta sau într-unul apropiat de acesta". (trad. St. Bezdechi, p. 75).

Leibniz, problema temeiului apare sub forma întrebării privitoare la *principium rationis sufficientis*. Primul care a tratat „principiul rațiunii suficiente" (*Satz vom Grunde*) printr-o abordare monografică, în a sa *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* / „Disertație filozofică despre folosirea şi limitele principiului rațiunii determinante, numită de obicei „suficientă" /(1743)[4] a fost Chr. A. Crusius, iar ultimul care s-a ocupat de acest subiect a fost Schotenhauer, în disertația sa: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813) / „Despre împăprita rădăcină a principiului rațiunii suficiente" /[5]. Dacă însă există o legătură intimă între problema temeiului și chestiunile centrale ale metafizicii în genere, atunci această problemăă trebuie să fie vie și acolo unde ea nu este tratată în mod explicit sub forma cunoscută. Kant, de pildă, nu pare să fi avut un interes deosebit față de principiul rațiunii suficiente, chiar dacă l-a dezbătut în mod explicit atît la începuturile[6] meditației sale filozofice cît și către sfîrșitul ei[7]. Și totuși, el se află în centrul criticii rațiunii pure[8]. Lucrarea *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* / „Cercetări filozofice privind esența libertății umane și problemele legate de aceasta" / (1809)[9] a lui Schelling are o importanță la fel de mare pentru problema aflată în discuție. Însăși trimiterea la Kant și la Schelling ne obligă să ne întrebăm 126
dacă problema temeiului este congruentă cu aceea a

---

[4] Vezi *Opuscula philosophico-theologica antea seorsum edita nunc secundis curis revisa et copiose aucta*/ „Opuscule filozofico-teologice, editate înainte separat, iar acum revizuite cu atenţie sporită şi mult augmentate"/ (Lipsiae 1750, p. 152 şi urm.).

[5] Ediţia a doua 1847; ed. a treia editată de Julius Frauenstädt 1864.

[6] *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* / „Nouă lămurire a primelor principii ale cunoaşterii metafizice" /, 1755.

[7] *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, 1790. /„Cu privire la o descoperire după care orice critică nouă a raţiunii ar fi făcută inutilă de către o critică mai veche"/.

[8] Vezi mai jos p. 81

[9] WW. I, Abt., Bd. 7, p. 333—416.

„principiului rațiunii suficiente“, ba chiar dacă în genere putem ajunge la ea pornind de la principiul rațiunii suficiente. Dacă acest lucru nu e cu putință, atunci problema temeiului așteaptă să fie pusă abia de acum înainte, ceea ce însă nu înseamnă că o dezbatere privitoare la „principiul rațiunii suficiente“ nu ne poate oferi punctul de plecare și o primă îndrumare. Detalierea problemei este însă echivalentă cu dobîndirea și evidențierea zonei înlăuntrul căreia urmează să se trateze *despre* esența temeiului, fără a avea totuși pretenția că această esență ar putea fi adusă dintr-odată în fața ochilor. Vom pune în lumină zona amintită ca fiind însăși *transcendența*. Ceea ce totodată vrea să spună: tocmai prin intermediul problemei temeiului, transcendența însăși este determinată într-un chip mai originar și mai cuprinzător. În calitatea ei de demers filozofic, în speță ca strădanie care în intimitatea ei ultimă este *finită*, orice luminare a esenței trebuie întotdeauna să stea mărturie și pentru *neesența (das Unwesen)* în care cade cunoașterea omenească atunci cînd are de-a face cu orice fel de esență. Am obținut, astfel, structura pentru ceea ce urmează: I. Problema temeiului; II. Transcendența ca zonă în care se înscrie întrebarea privitoare la esența temeiului; III. Despre esența temeiului.

I. *Problema temeiului*

În calitatea sa de „principiu suprem“, „principiul rațiunii suficiente“ pare să excludă din capul locului ceva care ar semăna cu o problemă a temeiului. Este însă oare „principiul rațiunii suficiente“ un enunț *despre* temei ca atare? Ba poate, ca principiu suprem, nu cumva dezvăluie el însuși esența temeiului? Formularea obiș-
127 nuită și prescurtată a principiului este: *nihil est sine ratione*, nu există nimic care să nu aibă o rațiune suficientă. În varianta pozitivă, aceasta echivalează cu: *omne ens habet rationem*, orice ființare are o rațiune suficientă. Principiul poartă *asupra ființării* și o face pornind de la ceva de ordinul „temeiului“. Ce anume constituie însă esența temeiului nu se spune *în* această propoziție. *Pentru*

această propoziție, esența este presupusă ca o „reprezentare" de la sine înțeleasă. Dar principiul „suprem" al rațiunii suficiente utilizează și în alt mod esența *nelămurită* a temeiului; căci caracterul specific de principiu al acestui principiu în calitatea sa de principiu „fundamental" *(„Grund"-satz)*, natura de principiu a acestui *principium grande* (Leibniz), nu pot fi delimitate în chip originar decît tot orientîndu-ne către esența temeiului.

Astfel, „principiul rațiunii suficiente" merită să fie cercetat atît în ceea ce privește modalitatea în care este postulat, cît și în privința „conținutului" pe care îl postulează, și aceasta în măsura în care putem și sîntem obligați să transformăm esența temeiului într-o problemă, trecînd dincolo de o „reprezentare" generală nedeterminată.

Cu toate că principiul rațiunii suficiente nu poate să lumineze temeiul ca atare, el poate, totuși, să servească drept punct de pornire pentru o caracterizare a problemei temeiului. Desigur, chiar dacă facem abstracție de problemele la care ne-am referit, principiul acesta rămîne expus unor interpretări și aprecieri variate. Dar pentru ceea ce ne propunem noi acum, este bine să-l reluăm în forma și cu funcția care, pentru întîia oară, i-au fost conferite în mod explicit de către Leibniz. Aici rămîne totuși discu- 128
tabil care este, pentru Leibniz, natura acestui principiu: este el „logic", „metafizic" sau „logic și metafizic" deopotrivă? Cîtă vreme recunoaștem, însă, că nu știm ceva sigur nici despre conceptul de „logică", nici despre cel de „metafizică" și, cu atît mai puțin, despre „raportul" dintre ele, disputele în jurul interpretării istorice a gîndirii lui Leibniz sînt lipsite de un fir conducător sigur, rămînînd de aceea nerodnice din punct de vedere filozofic. Dar ceea ce vom folosi noi din *principium rationis* al lui Leibniz în cele ce urmează nu este nicicum compromis de aceste neajunsuri. Să ne mulțumim aici cu citarea unui fragment esențial din tratatul *Primae veritates* [10]:

---

[10] Vezi *Opuscules et fragments inedits de Leibniz* /„Opuscule și fragmente inedite ale lui Leibniz"/, ed. L. Couturat, 1903, p. 518 și urm. Vezi și „Revue de Métaphysique et de Morale", t. X (1902), p. 2 și urm. — Couturat atribuie acestui tratat o importanță deosebită, deoarece el i-ar oferi proba decisivă pentru propria sa teză, potrivit căreia „la métaphysique de Leibniz repose toute entière sur la logique". Dacă punem la baza dezbaterii noastre acest tratat,

Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subjecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est.

Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa universali aut singulari, necessaria aut contingente, et in denominatione tam intrinseca quam extrinseca. Et latet hic arcanum mirabile a quo natura contingentiae seu essentiale discrimen veritatum necessariarum et contingentium continetur et difficultas de fatali rerum etiam liberarum necessitate tollitur.

129 *Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hinc nascitur axioma receptum*, nihil esse sine ratione, *seu* nullum effectum esse absque causa. *Alioqui veritas daretur, quae non potest probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est**.

---

de aici nu rezultă că sîntem de acord cu interpretarea lui C., nici cu concepția sa despre Leibniz în genere și, cu atît mai puțin, cu conceptul său de „logică". Dimpotrivă, tratatul acesta este argumentul cel mai puternic *împotriva* ideii că principiul rațiunii suficiente și-ar avea originea în logică, ba chiar *împotriva* problemei de principiu dacă la Leibniz preeminență are logica sau metafizica. Tocmai Leibniz este cel care subminează posibilitatea de a pune problema astfel, iar Kant este cel care încearcă o primă dislocare a ei, fără a reuși însă să o impună definitiv.

* „Așadar, totdeauna, predicatul sau consecventul se află în subiect sau în antecedent; și însăși în aceasta constă natura adevărului în genere sau conexiunea între termenii propoziției, cum a observat chiar Aristotel. În adevărurile identice totuși conexiunea aceasta, sau cuprinderea predicatului în subiect, este exprimată, în toate celelalte însă ea este implicită și trebuie arătată prin analiza noțiunilor — în aceasta constînd demonstrația apriori.

Lucrul acesta este adevărat pentru orice adevăr afirmativ, universal sau singular, necesar sau contingent și pentru orice denominațiune, atît intrinsecă, cît și extrinsecă. Și aici se ascunde secretul admirabil de care depinde natura contingenței, adică distincția necesară dintre adevărurile necesare și cele contingente și prin care se înlătură dificultatea privitoare la necesitatea fatală a lucrurilor, chiar a celor libere.

În modul său tipic, Leibniz dă aici, *odată* cu caracterizarea „adevărurilor *prime*", o determinare a ceea ce este adevăr *în primul rînd* și în genere, și o face cu intenția de a înfățișa „nașterea" acelui *principium rationis* din *natura veritatis*. Și tocmai în acest demers, el consideră a fi necesar să arate că tocmai firescul aparent al unor concepte precum „adevărul" și „identitatea" este cel care împiedică o lămurire a acestora, o lămurire suficientă, aptă să pună în lumină originea acelui *principium rationis* și a celorlalte axiome. Însă în considerațiile de față, nu ne propunem să arătăm cum se deduce *principium rationis*, ci să detaliem problema temeiului. Oare în ce măsură oferă fragmentul citat mai sus un fir călăuzitor pentru acest lucru?

Principium rationis se susține, desigur, deoarece altminteri ar trebui să existe ipostaze ale ființării lipsite de temei. Ceea ce pentru Leibniz înseamnă: ar putea exista ceva adevărat care s-ar refuza unei descompuneri în identități, ar putea, adică, exista adevăruri care ar trebui să contravină „naturii" însăși a adevărului. Întrucît așa ceva este însă imposibil, iar adevărul există, tocmai de aceea și *principium rationis* se susține de vreme ce el rezultă din esența adevărului. Esența adevărului rezidă însă în acea *conexio* (συμπλοκή) dintre subiect și predicat. Așadar, din capul locului, adevărul este conceput de către Leibniz drept adevăr exprimat printr-o propoziție enunțiativă, reluîndu-se astfel, în mod explicit, chiar dacă nu întrutotul îndreptățit, concepția lui Aristotel. El determină *nexus*-ul ca „inesse" al lui P în S, iar pe „inesse" ca pe un „idem esse". Identitatea concepută ca esență a adevărului exprimat prin propoziție nu înseamnă aici, evident, o vidă identitate a ceva cu sine însuși, ci unitate

---

Din aceste adevăruri, care din pricina ușurinței lor prea mari nu au fost considerate îndeajuns, urmează multe altele de mare însemnătate. În adevăr, de aici se naște îndată axioma recunoscută că *nimic nu există fără un temei*, sau că *nici un efect nu este lipsit de cauză*. Altminteri, ar exista un adevăr care nu ar putea fi dovedit a priori, care, adică, nu s-ar rezolva în adevăruri identice, — ceea ce este împotriva naturii adevărului, care totdeauna, fie în mod explicit, fie în mod implicit, este identic." (trad. Const. Floru, Leibniz, *Opere filozofice*, Ed. Științifică, Buc., vol. I, 1972, p. 42—43)

130 în sensul uniunii originare a ceea ce stă în chip necesar laolaltă. Adevăr înseamnă, prin urmare, potrivire, care, la rîndul ei, nu există ca atare decît în măsura în care este suprapotrivire cu natura unitară care se vădește în identitate. „Adevărurile" — adică enunțurile adevărate — instituie, conform naturii lor, o relație cu ceva *pe temeiul căruia* ele pot obține o potrivire. Îmbinarea disociativă existentă în fiecare adevăr este întotdeauna ceea ce este pe temeiul a..., adică ea este în măsura în care se întemeiază. *Adevărul* implică, așadar, potrivit esenței sale, o relație cu ceva de ordinul „*temeiului*". Dar atunci, problema adevărului ne aduce în chip necesar „în preajma" problemei temeiului. De aceea, cu cît ne înstăpînim mai originar asupra esenței adevărului, cu atît mai mult ni se va impune problema temeiului.

Dar oare dincolo de definirea esenței adevărului la nivelul caracteristicii enunțului, se poate obține ceva și mai originar încă? Această determinare a esenței adevărului — oricum ar fi ea concepută în amănuntele ei — este, ce-i drept, inevitabilă, dar, trebuie să recunoaștem, ea rămîne totuși derivată[11]. Faptul că există o concordanță între *nexus* și ființare și, ca urmare a concordanței, o potrivire la nivelul acestui *nexus*, nu face ca ființarea — ființarea în primul rînd — să devină accesibilă. Or, ființarea trebuie, în calitatea ei de obiect posibil al unei determinări predicative, să fie manifestă încă *de dinaintea* acestei predicații și *pentru* ea. Pentru a deveni posibilă, predicația trebuie să se poată instala într-un act ce face manifest și care *nu* are un caracter *predicativ*. Adevărul propozițional este înrădăcinat într-un adevăr *mai originar* (stare-de-neascundere), în manifestarea antepredicativă *a ființării*, pe care o vom numi *adevăr ontic*. În funcție de diferitele tipuri și zone ale ființării, se schimbă atît caracterul manifestării sale posibile, cît și cel al modalităților în care este ea interpretată. Astfel, adevărul a ceea ce se află în realitatea nemijlocită (de pildă cel al lucrurilor materiale) se deosebește în chip specific, în

---

[11] Vezi M. Heidegger, *Sein und Zeit* /„Ființă și timp"/, I, 1927 (Jahrbuch für Philosphie und phänomenologische Forschung, Bd. VIII), § 44, p. 212—230; despre enunț § 33, p. 154 și urm.; trimiterile sînt făcute la paginile din volum.

calitatea lui de *stare-de-descoperire*, de adevărul ființării 131
care sîntem noi înșine, adică de *starea-de-deschidere* a
Dasein-ului existînd[12]. Oricît ar fi de numeroase deosebirile
dintre aceste două tipuri de adevăr ontic, trebuie totuși
spus că, pentru orice manifestare ante-predicativă, actul
de a face manifest nu are niciodată *din capul locului*
caracterul unei simple reprezentări (intuiții), nici măcar
în contemplația „estetică". Caracterizarea adevărului ante-
predicativ drept intuiție pare atît de firească, *deoarece*
adevărul ontic, considerat în mod eronat a fi adevărul
însuși, este determinat mai întîi de toate ca adevăr pro-
pozițional, deci ca „*legare a unor reprezentări*". Și atunci,
față de *această* legare, elementul mai simplu este un act
al reprezentării care nu instituie o legătură. Ce-i drept,
acesta din urmă are propria lui funcție în *obiectualizarea*
ființării; dar din clipa din care începe obiectualizarea,
ființarea trebuie să fie deja manifestă. Faptul de a face
manifest în plan ontic survine însă în situarea de sine
(Sichbefinden) [13] afectivă și instinctuală în mijlocul unor
ipostaze ale ființării și în raportările la ființare, dominate
de năzuință și voință, raportări care la rîndul lor sînt
întemeiate și ele în acea situare de sine. Dar nici măcar
ele nu ar putea, fie că sînt ante-predicative, fie că se
prezintă sub o formă predicativă, să facă accesibile ipo-
staze ale ființării în sine, dacă actul de a face manifest,
pe care ele îl realizează nu ar fi din capul locului luminat
și călăuzit de către o înțelegere a ființei ființării (consti-
tuția ființei: ce este un lucru și cum este el). *Starea-de-
dezvăluire a ființei este cea care, ea mai întîi, face cu putință
manifestarea unor ipostaze ale ființării.* Această stare-de-
dezvăluire ca adevăr despre ființă se numește *adevăr
ontologic*. Ce-i drept, noțiunile de „ontologie" și „onto- 132
logic" sînt ambigue, astfel încît tocmai problema specifică
a unei ontologii este cea care se ascunde. Λόγος-ul lui ὄν
înseamnă: faptul-de-a-te-adresa (λέγειν) ființării ca fiin-
țare; dar în același timp el înseamnă acel lucru *în vederea
căruia* ceva de ordinul ființării devine obiectul unei adresări
(λεγόμενον). Însă a te adresa unui lucru ca fiind cutare

---

[12] Vezi *op. cit.* § 60, p. 295 și urm.

[13] Despre „situarea afectivă" *(Befindlichkeit)*, vezi *op. cit.* § 29, p. 134 și urm.

lucru nu înseamnă în mod necesar *a înțelege* acel lucru *în esența sa.* Înțelegerea ființei (λόγος într-un sens foarte larg), cea care luminează și călăuzește din capul locului orice raportare la ființare, nu este nici o surprindere a ființei ca atare și cu atît mai puțin o conceptualizare a ceea ce a fost astfel surprins (λόγος în sensul cel mai restrîns = concept „ontologic"). Numim, așadar, înțelegerea ființei care nu a ajuns încă la concept înțelegere pre-ontologică sau ontologică într-un sens mai larg. Conceptualizarea ființei presupune că înțelegerea ființei s-a format chiar ea însăși *(sich selbst ausgebildet hat)* și că și-a ales anume drept temă și problemă ființa înțeleasă deja în cadrul acelei înțelegeri, ființa care abia aici este proiectată și, într-un anume fel, dezvăluită. Între înțelegerea pre-ontologică a ființei și problematica explicită a conceptualizării ființei există o mulțime de trepte intermediare. Una dintre aceste trepte este, de pildă, proiectul care surprinde constituția ființei pornind de la ființare și prin care, în același timp, un anume cîmp (natură, istorie), este delimitat drept domeniu al unei obiectualizări posibile, realizate prin cunoaștere științifică. Determinarea premergătoare a ființei naturii în genere — deci *ce* este și *cum* este — se consolidează în „conceptele fundamentale" ale științei respective. În aceste concepte sînt delimitate, de pildă spațiul, locul, timpul, mișcarea, masa, forța, viteza, dar cu toate acestea esența timpului, a mișcării etc. nu devine propriu-zis o problemă. Înțelegerea ființei ființării existente în mod nemijlocit este aici rezumată într-un concept, însă determinarea conceptuală a
133 timpului, a locului etc. (definițiile, deci) este reglementată — în modalitatea ei de a aborda obiectul și în sfera ei de cuprindere — numai și numai de problematica fundamentală prin care *știința* respectivă se adresează ființării. Conceptele fundamentale ale științei contemporane nu conțin „autenticele" concepte ontologice ale ființei ființării avute în vedere; acestea nu pot fi obținute nici printr-o extindere „adecvată" a conceptelor fundamentale ale științei. Conceptele ontologice originare trebuie, dimpotrivă, obținute *înaintea* oricărei definiri a conceptelor fundamentale cu care operează știința. Astfel încît, abia pornind de la ele se poate aprecia în ce modalitate restrictivă — și care exprimă de fiecare

dată un anumit punct de vedere — surprind conceptele fundamentale ale științelor ființa care poate fi cuprinsă în conceptele pur ontologice. „Faptul“ cu care operează științele, așadar volumul factic de înțelegere a ființei cuprins în ele în mod necesar (așa cum poate fi întîlnit în orice raportare la ființare), nu este nici instanță de fundamentare a apriori-ului, nici sursa pentru cunoașterea acestui a priori, ci doar o indicație posibilă către constituția originară a ființei, așa cum apare ea în istorie sau în natură, de pildă. Însă această indicație la rîndul ei, trebuie să rămînă în permanență expusă unei critici orientate deja în funcție de problematica de principiu a oricărei interogații privitoare la ființa ființării.

Treptele și modificările posibile ale adevărului ontologic în sens mai larg dezvăluie totodată bogăția acelui ceva care, în calitatea sa de adevăr originar, se află la temeiul oricărui adevăr de tip ontic [14]. Însă starea-de-neascundere a ființei este întotdeauna adevărul ființei *proprii* ființării, fie că această ființare este reală sau nu. 134
Pe de altă parte, în starea-de-neascundere a diferitelor ființări există deja de fiecare dată o stare-de-neascundere a ființei lor. Adevărul ontic și cel ontologic se referă în chipuri diferite o dată la *ființări* în ființa lor și altă dată la *ființa proprie* unor ființări. Pe baza relației lor cu *diferența dintre ființă și ființare* (diferența ontologică), adevărul ontic și cel ontologic, prin esența lor, se implică

[14] Felul în care se folosesc astăzi noțiunile „ontologie“ și „ontologic“ drept cuvinte-cheie și nume pentru anumite direcții, dovedește că aceste expresii nu sînt înțelese în profunzime și că problematica ce se ascunde în spatele lor este ignorată. Se comite eroarea de a considera că ontologia ca interogație privitoare la ființa ființării reprezintă o atitudine „realistă“ (fie ea naivă sau critică), opusă celei „idealiste“. Dar problematica ontologică are atît de puțin de-a face cu „realismul“, încît tocmai Kant a fost cel care, punînd problema *transcendentalului*, a putut face, după Platon și Aristotel, primul pas decisiv către o fundamentare *explicită* a ontologiei. Nu este suficient să susții „realitatea lumii exterioare“, pentru a gîndi sensul ontologiei. Însă în semnificația filozofică obișnuită a termenului, „ontologic“ înseamnă — și tocmai aici se arată totala dezorientare — ceea ce, dimpotrivă, trebuie numit ontic, în speță o atitudine care lasă ființarea în sine să fie ceea ce este ca și așa cum este ea. Dar în felul acesta *problema ființei* nu a fost încă pusă și cu atît mai puțin baza pentru posibilitatea unei ontologii.

reciproc. Bifurcată în chip necesar în ontic și ontologic, esența adevărului ca atare e posibilă numai odată cu manifestarea diferenței amintite. Dacă trăsătura distinctivă a *Dasein*-ului constă în aceea că se raportează la fiinţări punînd în joc înțelegerea fiinţei, atunci acea putinţă de diferenţiere în care diferenţa ontologică devine o realitate de fapt trebuie să-și aibă deja rădăcinile propriei sale posibilități implîntate în temeiul esenței *Dasein*-ului. Anticipînd, vom numi acest temei al dife-
135 renței ontologice *transcendența Dasein*-ului.

Dacă orice *raportare* la ceva de ordinul fiinţării este caracterizată drept intenţională, atunci *intenţionalitatea* este posibilă doar *pe temeiul transcendenței*, dar nu este nicidecum identică cu aceasta și cu atît mai puţin nu este ea cea care face cu putinţă transcendenţa [15].

Nu ne-am propus pînă acum decît să arătăm — în etape puține, dar esențiale — că esența adevărului trebuie căutată într-un chip mai originar decît o permite caracterizarea tradițională a adevărului înțeles ca proprietate a unor enunțuri. Însă dacă esența temeiului întreține o relație internă cu esența adevărului, atunci, la rîndul ei, *problema* temeiului nu poate sălășlui decît acolo unde esența adevărului își află posibilitatea ei internă, adică în esența transcendenței. Întrebarea privitoare la esența temeiului devine, astfel, *problema transcendenței*.

Dacă această îmbinare dintre adevăr, temei și transcendență este într-adevăr originară, atunci trebuie ca și înlănțuirea problemelor corespunzătoare să iasă la lumină ori de cîte ori întrebarea privitoare la „temei" este pusă cu mai multă hotărîre, fie și numai sub forma unei dezbateri explicite privitoare la principiul rațiunii suficiente.

Fragmentul citat din Leibniz trădează deja înrudirea existentă între problema „temeiului" și cea a fiinţei. *Verum esse* vrea să spună *inesse qua idem esse*. *Verum esse* — a fi *adevărat* — înseamnă însă pentru Leibniz în același timp *a fi* „în adevăr", adică *esse* pur și simplu. În acest caz, ideea fiinţei în genere este explicitată prin *inesse qua idem esse*. „Identitatea" este cea care face dintr-un *ens* un *ens*, în speță unitatea înțeleasă corect,

---

[15] Vezi *op. cit.*, § 69 c, p. 364 și urm. și, în plus, nota de la p. 363.

care, ca unitate simplă, unește în chip originar și, totodată, în această unire, individualizează. Individualizînd în chip originar, (anticipator) și simplu, unirea care reprezintă esența ființărilor ca atare este însă esența „subiectivității" lui *subjectum* înțeleasă monadologic (substanțialitatea substanței). Deducția leibniziană a lui *principium rationis* din esența adevărului de tip propozițional dove- 136
dește astfel că la baza ei se află o anume idee, bine determinată, despre ființa în genere, în a cărei lumină doar, devine cu putință acea „deducție". Corelația între „temei și „ființă" se arată și mai limpede în metafizica lui Kant. Ce-i drept, în scrierile sale „critice", s-ar putea constata, la prima vedere, absența unei tratări explicite a „principiului rațiunii suficiente" — doar dacă demonstrarea celei de a doua analogii nu ar putea fi considerată drept substitut pentru această lipsă, aproape de neînțeles. În realitate însă, Kant a analizat totuși principiul rațiunii suficiente, și anume într-un loc privilegiat al *Criticii rațiunii pure*, sub denumirea „supremul principiu al tuturor judecăților sintetice". Acest „principiu" explică ce *anume* — în sfera și la nivelul problematicii ontologice kantiene — face *în genere* parte *din ființa* a ceea ce ființează în măsura în care aceasta este accesibilă experienței. El oferă o definiție reală a adevărului transcendental, adică determină posibilitatea lui internă prin unitatea dintre timp, imaginație și *cogito* [16]. Ceea ce spune Kant despre concepția lui Leibniz privitoare la principiul rațiunii suficiente, și anume că ar fi „o trimitere remarcabilă către cercetări ce ar urma să fie întreprinse în domeniul metafizicii" [17], e valabil, de asemenea, pentru propriul său principiu suprem — principiul oricărei cunoașteri sintetice — în măsura în care în el *se ascunde*

---

[16] Vezi Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* /„Kant și problema metafizicii"/, 1929

[17] Vezi Kant, *Cu privire la o descoperire după care orice critică nouă a rațiunii pure ar fi făcută inutilă de către o critică mai veche*, 1790; *Schlußbetrachtung über die drei vornehmlichen Eigentümlichkeiten der Metaphysik des Herrn von Leibniz* /„Considerații finale asupra principalelor trei trăsături distinctive ale metafizicii domnului von Leibniz"/. Vezi de asemenea lucrarea pe o temă propusă la concurs, despre progresele metafizicii, Secțiunea I.

problema corelației de esență existente între ființă, adevăr și temei. Abia de aici poate fi dedusă întrebarea privitoare la relația dintre originile logicii transcendentale și ale logicii formale, respectiv întrebarea privitoare la îndreptățirea unei asemenea diferențieri.

Succinta prezentare a deducerii principiului rațiunii suficiente din esența adevărului, așa cum a întreprins-o Leibniz, avea drept scop să limpezească corelația existentă
137 între problema temeiului și întrebarea privitoare la posibilitatea internă a adevărului ontologic, cu alte cuvinte, între problema temeiului și întrebarea *mai* originară — și care, prin urmare, o cuprinde pe cealaltă — privitoare la esența transcendenței. *Transcendența* este, așadar, *zona* în limitele căreia trebuie să poată fi găsită problema temeiului. În cele ce urmează va trebui să schițăm în linii mari felul în care se înfățișează această zonă.

II. *Transcedența ca zonă în care se înscrie întrebarea privitoare la esența temeiului*

O remarcă preliminară de ordin terminologic este menită să reglementeze utilizarea noțiunii de „transcendență“ și, totodată, să pregătească determinarea fenomenului exprimat prin acest cuvînt. Transcendența înseamnă trecere-dincolo, depășire. Transcendent este acel lucru care împlinește depășirea, care stăruie în actul depășirii. Ca survenire, depășirea este proprie unei ființări. Din punct de vedere formal, depășirea poate fi concepută drept o „relație“ care se desfășoară „de la“ ceva „către“ altceva. Din depășire face parte atunci și acel ceva *către care* se face depășirea; în mod impropriu, acest „ceva“ este numit de cele mai multe ori transcendentul. În sfîrșit, prin depășire, de fiecare dată este depășit *ceva*. Aceste momente sînt împrumutate de la o survenire „de ordin spațial“, pe care, de altfel, noțiunea de „transcendență“ o vizează în primă instanță.

Potrivit semnificației pe care urmează să o lămurim și să o atestăm, transcendența are în vedere acel lucru care este propriu *Dasein-ului de tip uman*. Dar aici nu este vorba de o modalitate de raportare printre altele, pusă doar

uneori în aplicare, ci de o *constituție fundamentală a acestei ființări*, care *survine înaintea oricărei alte raportări*. Prin faptul că există un spațiu, *Dasein*-ul uman are, ce-i drept, printre alte posibilități, și pe aceea de „a depăși“ în spațiu: un hotar, de pildă, sau o prăpastie. Însă transcendența este depășirea care face cu putință existența în genere și, odată cu ea, și faptul-de-a-„te“-mișca-în-spațiu.

Dacă pentru ființarea care sîntem noi înșine și pe care o înțelegem drept *Dasein*, folosim numele de „subiect“, atunci putem spune: transcendența desemnează esența subiectului, ea este structura fundamentală a subiectivității. Subiectul nu există niciodată mai întîi 138
ca subiect, pentru ca apoi, *în cazul* în care există obiecte, să realizeze *în plus* actul transcenderii; *a fi* subiect înseamnă: a fi o ființare care există în și ca transcendență. Problema transcendenței nu poate fi pusă niciodată ca și cum s-ar căuta un răspuns la întrebarea dacă transcendența poate fi atribuită subiectului sau nu, ci, dimpotrivă, înțelegerea transcendenței înseamnă că s-a decis deja dacă am reușit în genere să înțelegem ceva din natura subiectului sau dacă ne-am mulțumit să luăm ca punct de plecare doar un subiect trunchiat.

Ce-i drept, în primă instanță, caracterizînd transcendența drept structură fundamentală a „subiectivității“, nu sîntem încă în măsură să pătrundem în această constituție a *Dasein*-ului. Dimpotrivă; deoarece am respins orice încercare de a lua ca punct de plecare explicit sau — cum se întîmplă cel mai adesea — neexplicit conceptul de subiect, nici transcendența nu mai poate fi determinată ca „relație dintre subiect și obiect“. În această situație însă, *Dasein-ul* transcendent (o expresie care acum ne pare deja tautologică) nu depășește nici un „hotar“ așezat în fața subiectului, care l-ar constrînge să rămînă dincoace, în imanență, și nici o „prăpastie“ care-l separă de obiect. Obiectele — ființarea obiectualizată — nu sînt însă nici ele acel ceva *către care* survine depășirea. Ceea ce este depășit este numai și numai *ființarea însăși*, și anume orice ființare care poate să fie sau să devină neascunsă pentru *Dasein*; așadar *și* ființarea, și *tocmai* ființarea care este *Dasein*-ul însuși.

În actul depășirii, *Dasein*-ul se îndrepată către acea ființare care este chiar *el*, către el *ca* „sine". Transcendența constituie sineitatea *(Selbstheit)*. Dar să subliniem și de astă dată: niciodată în primă instanță numai această sineitate; depășirea vizează totodată și ființări care *nu* sînt *Dasein*-ul „însuși" *(selbst)*; sau mai exact spus: abia acum, în actul depășirii și prin intermediul lui, se poate diferenția și hotărî în cadrul ființării, cine anume este și cine anume nu este un „sine" *(ein „Selbst")* și cum este el. Însă în măsura în care *Dasein*-ul există ca „sine" — și numai în această măsură — el „se" poate raporta *la* ceva de ordinul ființării care, însă, în prealabil trebuie să fi fost depășit. Deși *Dasein*-ul ființează în
139 mijlocul ființării, fiind cuprins de aceasta, prin însuși faptul că există, el a și depășit natura.

Însă formele de ființare depășite într-un *Dasein* nu s-au strîns pur și simplu laolaltă, ci ființarea, oricum ar fi ea determinată și articulată, este depășită din capul locului într-o totalitate. Se poate întîmpla ca această totalitate să nu fie recunoscută ca atare, chiar dacă ea — din motive pe care nu le punem acum în discuție — este întotdeauna interpretată pornind de la ființare și, de cele mai multe ori, chiar de la o zonă privilegiată a acesteia; de unde reiese că ea este cel puțin cunoscută.

Depășirea survine în totalitate și niciodată nu se rezumă la discontinuitatea unui cînd și cînd, de pildă ca surprindere exclusiv teoretică — și în primul rînd teoretică — a unor obiecte. Dimpotrivă, prin însăși realitatea faptului-de-a-fi-în-deschis *(Da-sein)* depășirea a și fost înfăptuită.

Dacă însă ființarea *nu* este acel ceva *către care* se petrece depășirea, cum va trebui oare să definim acest „către care", ba mai mult, cum putem oare să-l căutăm? Vom numi acum acel ceva *către care Dasein*-ul ca atare efectuează transcenderea — *lume* și vom defini transcendența ca faptul-de-a-fi-în-lume *(In-der-Welt-sein)*. Lumea participă la constituirea structurii unitare a transcendenței: conceptul de lume aparține transcendenței și, de aceea, el este un concept *transcendental*. Cu termenul acesta, denumim tot ceea ce, prin esența sa, ține de transcendență, împrumutîndu-și de la ea posibilitatea internă. Și abia

aşa punerea în lumină şi interpretarea transcendenţei pot, la rîndul lor, să fie numite dezbatere „transcendentală". Desigur, ce anume înseamnă „transcendental" nu trebuie extras dintr-o filozofie pentru care „transcendentalul" reprezintă un „punct de vedere", ba chiar unul care ţine de „teoria cunoaşterii". Putem totuşi să remarcăm că însuşi Kant a fost cel care a recunoscut „transcendentalul" ca problemă a posibilităţii interne a ontologiei în genere, deşi, pentru el, „transcendentalul" mai păstrează încă în esenţă o semnificaţie „critică". Pentru Kant, transcendentalul are în vedere „posibilitatea" (ceea ce face posibil) acelei cunoaşteri care, *cu deplină îndreptăţire*, „traversează în zbor" experienţa, aşadar care nu e „transcendentă", ci este chiar ea experienţă. Transcendentalul conferă astfel delimitarea (definiţia), ce-i drept îngrăditoare — dar tocmai prin aceasta pozitivă — a esenţei cunoaşterii ontice netranscendente, aşadar cea care este accesibilă omului ca atare. Odată concepută esenţa trans- 140
cendenţei într-un chip mai radical şi mai universal, devine necesară şi o elaborare mai originară a ideii ontologiei şi, odată cu ea, a metafizicii.

Expresia „faptul-de-a-fi-în-lume", prin care caracterizăm transcendenţa, denumeşte o „situaţie de fapt" care, în aparenţă, poate fi uşor înţeleasă. Însă ce anume vrea ea să spună depinde de înţelesul conceptului de *lume*, considerat fie în varianta lui obişnuită prefilozofică, fie în cea transcendentală. Pentru a lămuri lucrurile, să discutăm dubla semnificaţie a expresiei „faptul-de-a-fi-în-lume".

Se afirmă îndeobşte că transcendenţa, concepută ca fapt-de-a-fi-în-lume, este o trăsătură a *Dasein*-ului omenesc. Însă în ultimă instanţă, acesta este cel mai banal şi cel mai nesemnificativ lucru din cîte se pot spune: *Dasein*-ul, omul ca fiinţare, face şi el parte dintre fiinţări şi, deci, poate fi întîlnit în calitate de fiinţare. Ar însemna atunci că transcendenţa ţine de ceea ce este realitate nemijlocită, cu alte cuvinte, de fiinţarea care poate fi multiplicată pînă la a deveni de necuprins. „Lumea" este atunci numele pentru tot ceea ce este, totalitatea înţeleasă ca unitate care, dincolo de o strîngere laolaltă, nu mai dă nici o altă determinare acestui „tot". Dacă

punem la baza extpresiei „faptul-de-a-fi-în-lume" acest concept de „lume", atunci, ce-i drept, „transcendența" trebuie atribuită *oricărei* ființări *în calitatea ei de realitate nemijlocită (Vorhandenheit)*. Ceea ce este realitate nemijlocită, adică ceea ce se află printre alte lucruri, „*este în lume*". Dacă „transcendent" nu înseamnă altceva decît „a face parte dintre celelalte ființări", atunci este desigur imposibil să atribuim *Dasein*-ului uman transcendența, în calitatea ei de constituție a acestui *Dasein* și care l-ar *singulariza* pe acesta. Propoziția: „faptul-de-a-fi-în-lume" ține de esența *Dasein*-ului uman — este, atunci, evident greșită. Căci nu este defel o necesitate de ordinul esenței ca să existe factic o ființare de genul *Dasein*-ului uman. La fel de bine, ea poate să *nu* fie.

141 Dacă, însă, pe de altă parte, i se atribuie pe bună dreptate *Dasein*-ului — și numai lui — faptul-de-a-fi-în-lume ca o constituție a esenței sale, atunci această expresie nu poate avea semnificația amintită. Rezultă de aici că și „lumea" înseamnă altceva decît totalitatea ființării nemijlocit prezente.

A atribui *Dasein*-ului faptul-de-a-fi-în-lume drept constituție fundamentală a sa înseamnă a spune ceva cu privire la esența care-i e proprie (cu privire la posibilitatea internă care îi este proprie în cel mai înalt grad în calitatea sa de *Dasein*). Tocmai în această situație, însă, *nu* ne putem orienta — ca și cum ar fi vorba de o trăsătură definitorie — în funcție de faptul *dacă* *Dasein*-ul există factic sau nu și *care anume* este acest *Dasein* de la caz la caz. A vorbi despre faptul-de-a-fi-în-lume nu înseamnă nicidecum a stabili existența factică a *Dasein*-ului; iarăși, nu este vorba nici de un enunț ontic. Faptul-de-a-fi-în-lume se referă la o determinare esențială a *Dasein*-ului în genere și are astfel caracterul unei teze ontologice. Trebuie de aceea să spunem: *Dasein*-ul nu este un a-fi-în-lume pentru că — și numai pentru că — există factic, ci, dimpotrivă, el *poate fi* numai ca existînd, adică în calitate de *Dasein*, și aceasta deoarece constituția sa esențială rezidă în faptul-de-a-fi-în-lume.

Propoziția: *Dasein*-ul factic este într-o lume (deci că apare printre alte ființări) se dovedește a fi o tautologie vidă. Enunțul: ține de esența *Dasein*-ului că el este în lume, (deci că și el apare în mod necesar „alături" de

alte ființări) se dovedește a fi fals. Teza: faptul-de-a-fi-în-lume ține de esența *Dasein*-ului ca atare este aceea care conține *problema* transcendenței.

Această teză este originară și simplă. De aici nu rezultă că ceea ce ea dezvăluie este simplu, deși faptul-de-a-fi-în-lume poate fi adus numai printr-un *proiect* unic (avînd grade felurite de claritate) în înțelegerea pregătitoare și care, la rîndul ei, nu poate fi desăvîrșită decît cu ajutorul conceptelor (desigur totdeauna doar într-un chip relativ).

Caracterizînd, așa cum am făcut-o pînă acum, transcendența *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume, nu am obținut deocamdată decît o soluție defensivă. Din transcendență face parte lumea ca acel ceva către care survine depășirea. Ce anume se înțelege prin „lume" ? Cum anume trebuie determinată „relația" *Dasein*-ului cu lumea? În 142
speță cum trebuie conceput faptul-de-a-fi-în-lume, de vreme ce el este constituția originar unitară a *Dasein*-ului? Această problemă pozitivă nu poate fi discutată aici decît pe linia problemei călăuzitoare a temeiului și în limitele pe care ea le presupune. Vom încerca așadar o interpretare a *fenomenului de „lume"*, menită să contribuie la lămurirea transcendenței ca atare.

Pentru a ne orienta în privința fenomenului transcendental de „lume", vom caracteriza mai întîi — într-un chip care rămîne inevitabil lacunar — principalele accepțiuni pe care le-a primit conceptul de „lume" de-a lungul istoriei sale. În cazul unor asemenea concepte elementare, semnificația curentă nu este de cele mai multe ori cea originară și esențială. Aceasta din urmă este fără încetare acoperită și ajunge doar anevoie și arareori la conceptul care-i e propriu.

Încă de la începuturile hotărîtoare ale filosozofiei antice se desprinde ceva esențial [18]. Cuvîntul **κόσμος** nu se referă la cutare sau cutare ființare care ni se impune și ne copleșește și nici la toate ființările strînse laolaltă, ci înseamnă „stare", adică *felul-de-a-fi (das Wie)* în care este ființarea, și anume *în întregul ei*. **Κόσμος** οὗτος nu desemnează, așadar, o anume zonă a ființării, pe care

[18] Vezi K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* /„Parmenide și istoria filozofiei eline"/, 1916, p. 174 și urm. și 216, notă.

el o delimitează față de alta, ci această lume a ființării, însuși ἐόν-ul κατὰ κόσμον [19]. Acest „fel-de-a-fi-în-întregul-său“ care este lumea se află din capul locului la baza oricărei fragmentări posibile a ființării; fragmentarea nu distruge lumea, ci întotdeauna *are nevoie* de ea. Ceea ce este ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ [20] nu a format κόσμος-ul printr-o simplă îngrămădire, ci este dominat în prealabil și în totalitate de către lume. Heraclit este cel care dezvăluie o altă trăsătură esențială a cosmosului [21]; ὁ Ἡράκλειτός
143 φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι. Celor treji le aparține o unică lume, care le este, ca atare, comună, iar cel care doarme se întoarce (de la aceasta) către propria sa lume. Aici lumea este pusă în relație cu modalitățile în care *Dasein*-ul uman există factic. Celui treaz, ființarea i se înfățișează într-un fel de a fi care este pe de-a-ntregul armonizat și care, în linii mari, este accesibil oricui. În schimb, în somn, lumea ființării este o lume complet separată, în funcție de fiecare *Dasein* în parte.

Din aceste sumare indicații se desprind deja mai multe lucruri: 1. „Lume“ înseamnă mai degrabă un *fel-de-a-fi al ființei* ființării, decît ființarea însăși. 2. Acest fel-de-a-fi determină ființarea *în întregul ei*. Ca limită și măsură, el este în fond posibilitatea oricărui fel-de-a-fi în genere. 3. Acest fel-de-a-fi în întregul său este, într-un anume chip, *pre-mergător*. 4. Acest fel-de-a-fi în întregul său, deși premergător, este el însuși *relativ la D a s e i n*-ul uman. Prin urmare, lumea ține tocmai de *Dasein*-ul uman, cu toate că ea cuprinde într-un întreg ființarea toată și, odată cu ea, *Dasein*-ul.

Este desigur cu putință să concentrăm această înțelegere a κόσμος-ului, încă neexplicită și aflată mai degrabă la începuturi, în semnificațiile amintite. Dar fără îndoială, adesea, cuvîntul desemnează numai ființarea însăși cunoscută la nivelul unui asemenea fel-de-a-fi.

---

19 Vezi Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* /„Fragmentele presocraticilor“/, *Melissos*, fragm. 7; *Parmenides*, fragm. 2.
20 *Ibid.*, *Anaxagoras*, fragm. 8.
21 *op. cit. Heraclit*, fragm. 89.

Nu este însă o întîmplare că, prin noua înțelegere ontică a existenței, care pătrunde odată cu creștinismul, relația dintre κόσμος și *Dasein*-ul uman și, odată cu ea, conceptul de lume în genere, se conturează mai net și se clarifică. Relația este concepută atît de originar, încît κόσμος este utilizat acum direct pentru a desemna o anumită modalitate fundamentală a existenței umane. La Pavel *, κόσμος οὗτος nu înseamnă doar, și nici în primul rînd, starea „cosmicului", ci starea și situația *omului*, felul așezării sale *în raport* cu cosmosul și felul în care apreciază el bunurile. Κόσμος trimite la faptul de a fi om în varianta unei mentalități străine încă de Dumnezeu (ἡ σοφία τοῦ κόσμου). Κόσμος οὗτος desemnează *Dasein*-ul uman într-o anume existență „is- 144
torică", diferită de o alta care a și început să se ivească (αἰὼν ὁ μέλλων).

Conceptul de κόσμος apare neobișnuit de frecvent — mai ales în raport cu primele trei evanghelii — și, deopotrivă, ocupînd un loc central, în *Evanghelia după Ioan* [22]. Lumea desemnează ipostaza *Dasein*-ului uman aflat departe de Dumnezeu, *caracteristica faptului de a fi om* în genere. Drept care, lumea devine la rîndul ei denumirea regională menită să cuprindă pe toți oamenii, fără să se mai facă vreo deosebire între înțelepți și cei săraci cu duhul, între cei drepți și cei păcătoși, între evrei și păgîni. Semnificația centrală a acestui concept de „lume", în întregime antropologic, se exprimă în aceea că el funcționează într-un raport de opoziție cu filiația divină a lui Iisus, care, la rîndul ei, este concepută ca viață (ζωή), adevăr (ἀλήθεια) și lumină (φῶς).

Această trăsătură specifică pe care o primește semnificația cuvîntului κόσμος în *Noul Testament* se regăsește apoi, mai bine conturată, de pildă la Augustin și la Toma d'Aquino. La Augustin, *mundus* înseamnă, pe de o parte, întregul creației divine. Dar, tot atît de des, *mundus*

---

* Vezi *Epistola către Corinteni* I și *Epistola către Galateni*.

[22] Referitor la pasajele din *Evanghelia după Ioan*, vezi excursul despre κόσμος al lui W. Bauer, *Das* Johannesevengelium *(Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament*, 6) ed. a doua, total revăzută, 1925, p. 18. Privitor la interpretarea teologică, vezi remarcabila prezentare a lui A. Schlatter, *Die Theologie des Neuen Testaments*, II. Teil, 1910, p. 114 și urm.

trimite la *mundi habitatores* *. Acest termen, la rîndul său, are sensul specific existențial de *dilectores mundi*, *impii*, *carnales* **. *Mundus non dicuntur iusti, quia licet carne in eo habitent, corde cum deo sunt* [23]. Augustin a preluat probabil acest concept de lume — care avea să contribuie mai apoi la configurarea istoriei spiritului occidental — tot atît de mult din Pavel, pe cît și din *Evanghelia după Ioan*.

Următorul pasaj din *Tractatus in Johannis Evangelium* vine în sprijinul tezei noastre. În legătură cu fragmentul 1, 10 din *Prolog* — **ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο· καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω** *** — Augustin dă o interpretare a conceptului de *mundus*, arătînd că în
145 *mundus per ipsum factus est* **** și în *mundus eum non cognovit* *****, termenul de *mundus* comportă *două* accepții diferite. În primul context, *mundus* înseamnă *ens creatum* ******; în cel de al doilea, *mundus* vizează acel *habitare corde in mundo* ******* ca *amare mundum* ********, ceea ce nu înseamnă altceva decît *non cognoscere Deum* *********. Iată cum arată fragmentul în întregime:

„*Quid est, mundus factus est per ipsum? Coelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia significatione, dilectores mundi mundus dicuntur. Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. Num enim coeli non cognoverunt Creatorem suum, aut angeli non cognoverunt Creatorem suum, aut non cognoverunt Creatorem suum sidera, quem confitentur daemonia? Omnia undique testimonium perhibuerunt. Sed qui non cognoverunt? Qui*

* „locuitori ai lumii".

** „iubitori de lume, nelegiuiți, trupești".

[23] Augustinus, *Opera* (Migne), tom IV, 1842 („*Cei drepți* nu sînt numiți «lume» deoarece, cu toate că prin trup ei locuiesc în ea, *cu sufletul*, se află în Domnul").

*** „El era în lume și lumea s-a făcut prin el și totuși lumea nu l-a cunoscut".

**** „lumea s-a făcut prin el".

***** „lumea nu l-a cunoscut".

****** „ființa creată".

******* „a locui cu sufletul în lume".

******** „a iubi lumea".

********* „a nu-l cunoaște pe Dumnezeu".

amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autem, hoc appellari meruerunt quod ille, ubi habitabant. Quomodo dicimus, mala est illa domus, aut, bona est illa domus, non in illa quam dicimus malam, parietes accusamus, aut in illa dicimus bonam, parientes laudamus, sed malam domum: inhabitantes malos, et bonam domum: inhabitantes bonos. Sic et mundum, qui inhabitant amando mundum. Qui sunt? Qui diligunt mundum, ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant coelum [24].

„Lume" înseamnă așadar: Ființarea în întregul ei, și anume ca fel-de-a-fi hotărîtor, potrivit căruia *Dasein*-ul uman se raportează la ființare și se menține prin raport cu ea. Tot astfel, Toma d'Aquino folosește *mundus* cînd cu sensul de *universum, universitas creaturarum*, cînd cu sensul de *saeculum* (mentalitate mundană), *quos mundi nomine amatores mundi significantur* *. *Mundanus (saecularis)* este termenul opus lui *spiritualis* [25].

---

[24] *op. cit.*, cap. I, nota 11, tom. III, col. 1393 („Ce înseamnă *lumea a fost făcută prin el?* Cerul, pămîntul, marea și toate care sînt în ele se cheamă lume. Pe de altă parte, într-o altă accepțiune, se spune lume despre iubitorii de lume. *Lumea a fost făcută prin el și lumea nu l-a cunoscut.* Căci oare cerurile nu l-au cunoscut pe Creatorul lor, sau îngerii nu l-au cunoscut pe Creatorul lor, sau astrele nu l-au cunoscut pe Creatorul lor pe care îl vădesc cele divine? Toate, pretutindeni, au adus mărturie. Dar cine sînt cei care nu au cunoscut? Cei care iubind lumea au fost numiți lume. Căci iubind, locuim cu sufletul: însă iubind, ei au meritat să fie numiți după lumea în care locuiau. Precum spunem acea casă este rea, sau acea casă este bună și nu învinuim pereții în aceea pe care o numim rea sau nu lăudăm pereții în aceea pe care o numim bună, ci în aceea pe care o numim rea îi învinuim pe locuitori ca fiind răi, iar în aceea pe care o numim bună îi lăudăm pe locuitori ca fiind buni. La fel numim și lumea după cei ce o locuiesc iubind lumea. Cine sînt ei? Cei care îndrăgesc lumea, căci ei înșiși, cu sufletul, locuiesc în lume. Dar cei care nu iubesc lumea, trăiesc în lume cu trupul, însă cu sufletul locuiesc cerul.")

* „prin numele de lume sînt desemnați iubitorii de lume".

[25] Vezi, de pildă, *S. th.* II², qu. CLXXXVIII, a 2, ad 3: *dupliciter aliquis potest esse in saeculo: uno modo per praesentiam corporalem, alio modo per mentis affectum.* („cineva poate fi în lume în două chipuri: într-un fel, prin prezență trupească, într-alt fel, prin starea sufletească".)

Fără a mai intra în amănunte în privința conceptului de „lume“ la Leibniz, să mai amintim de determinarea
146 pe care o primește „lumea“ în metafizica de școală. Baumgarten[26] dă următoarea definiție: „*Mundus (universum, πᾶν) est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius*“*. „Lume“ înseamnă aici totalitatea a ceea ce există și anume în sensul lui *ens creatum* Ceea ce înseamnă, însă, că acest mod de a concepe lumea depinde de felul în care sînt înțelese esența și posibilitatea dovezilor privitoare la existența lui Dumnezeu. Lucrul devine deosebit de evident la Chr. A. Crusius, care definește conceptul de „lume“ după cum urmează: „O *lume* este acea înlănțuire reală de lucruri finite care, la rîndul ei, nu face parte dintr-o altă înlănțuire, căreia i-ar aparține printr-o înlănțuire reală[27]. Lumii îi este, așadar, opus Dumnezeu însuși. În aceeași măsură, însă, lumea este diferită și de o „creatură *de sine stătătoare*“, dar și de „mai multe creaturi *care ființează simultan*“, care „nu se află în nici o înlănțuire“; în sfîrșit, lumea este diferită și de un ansamblu de creaturi „care nu este decît o parte dintr-un alt ansamblu de care este legat printr-o înlănțuire reală“[28].

Determinările esențiale ale unei asemenea „lumi“ trebuie însă deduse dintr-o sursă dublă. În orice „lume“ trebuie să existe, pe de o parte, „ceea ce decurge din esența universală a lucrurilor“; pe de altă parte, tot ceea ce — puse fiind anumite creaturi, pornind de la proprietățile esențiale ale lui Dumnezeu — poate fi recunoscut drept necesar“[29]. Așa se face că, în întregul metafizicii, „teoria despre lume“ este așezată după ontologie, adică după teoria despre esența lucrurilor în genere și despre diferențele cele mai generale dintre ele, precum și după „teologia teoretică naturală“. Lumea este, așadar, denumirea re-

---

[26] *Metaphysica*, ed. II, 1743, § 354, p. 87.

* „Lumea (universul, πᾶν) este înlănțuirea (mulțimea, întregul) realităților finite care nu este o parte din altceva“.

[27] *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden* /„Schiță a adevărurilor necesare ale rațiunii, în măsura în care ele se opun celor contingente“/, Leipzig, 1745, § 350, p. 657.

[28] *op. cit.*, § 349, p. 654 și urm.

[29] *op. cit.* § 348, p. 653.

gională pentru suprema unitate care leagă totalitatea ființării create.

Dacă, așadar, conceptul de „lume" reprezintă un concept fundamental al metafizicii (al cosmologiei raționale în calitatea ei de disciplină a acelei „Metaphysica specialis"), iar *Critica rațiunii pure* a lui Kant întreprinde 147
o fundamentare a metafizicii în întregul ei[30], atunci problema conceptului de lume trebuie să-și afle aici o formă nouă, care să corespundă schimbării intervenite în ideea de metafizică. Va trebui, în cele ce urmează, să ne referim, măcar pe scurt, la această schimbare, cu atît mai mult cu cît în antropologia lui Kant reapare, pe lîngă semnificația „cosmologică" a „lumii", cea existențială, ce-i drept, fără acea coloratură specific-creștină.

Încă în *Disertația din 1770*, în care caracterizarea introductivă a conceptului de *mundus* este făcută în bună măsură urmînd întocmai linia metafizicii ontice tradiționale[31], Kant atinge o dificultate pe care o implică conceptul de lume și care, mai tîrziu, în *Critica rațiunii pure*, se accentuează și se extinde, devenind o problemă centrală. În *Disertație*, Kant începe analiza conceptului de lume dînd o determinare formală a ceea ce se înțelege îndeobște prin „lume": în calitate de *terminus*, lumea este, prin esența ei, raportată la *synthesis: In composito substantiali, quaemadmodum Analysis non terminatur nisi parte quae non est totum, h.e. Simplici, ita synthesis non nisi toto quod non est pars, i.e. Mundo**. În § 2, el caracterizează acele „momente" care sînt esențiale pentru o definire a conceptului de lume: 1. *Materia (in sensu transcendentali) h.e. partes, quae hic sumuntur esse subs-*

[30] Vezi M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929.

[31] *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Sectio* I: *De notione mundi generatim*, §§ 1–2 („Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile. Secțiunea I: Despre conceptul de lume în general").

* Într-un compus substanțial, așa precum analiza nu se încheie decît ajungînd la o parte care nu este în tot, adică la *simplu*, la fel sinteza nu se încheie decît printr-un tot care nu mai e parte, adică prin *lume*." (trad. Constantin Noica, Immanuel Kant, *Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile*, București, 1936, p. 77 (fără editură).

tantiae. 2. *Forma, quae consistit in substantiarum coordinatione, non subordinatione*. 3. *Universitas, quae este omnitudo compartium absoluta* *. În legătură cu acest al treilea moment, Kant notează: *Totalitas haec absoluta, quamquam conceptus quotidiani et facile obvii speciem prae se ferat praesertim cum negative enuntiatur, sicuti fit in definitone, tamen penitius perpensa crucem figere philosopho videtur* **.

Această „cruce" l-a apăsat pe Kant vreme de un deceniu, căci, în *Critica rațiunii pure*, *universitas mundi* devine o
148 problemă, și anume sub mai multe aspecte: 1. *La ce anume* se referă totalitatea reprezentată sub numele de „lume", respectiv care este acel unic lucru la care se referă ea? 2. *Ce anume* este, prin urmare, reprezentat în conceptul de „lume"? 3. Ce *caracter* are această *reprezentare* a unei asemenea totalități, cu alte cuvinte care este structura conceptuală proprie *conceptului* de lume ca atare? Răspunsurile lui Kant la aceste întrebări, pe care el nu le-a formulat totuși atît de explicit, modifică întrutotul problema „lumii". Conceptul de „lume" al lui Kant implică și el, ce-i drept, faptul că totalitatea reprezentată în el se referă la lucrurile *finite* existente în mod nemijlocit, dar această legătură cu ideea de finitudine — esențială pentru conținutul conceptului de lume — dobîndește un sens nou. Finitudinea lucrurilor existente în mod nemijlocit nu este dedusă din demonstrarea ontică a faptului că ele au fost create de Dumnezeu, ci este interpretată în sensul că lucrurile — și în ce măsură — sînt obiect posibil pentru o cunoaștere finită, adică pentru o cunoaștere care trebuie mai întîi să lase lucrurile să-i fie *date*, de vreme ce ele există deja în mod nemijlocit. Aceste forme de ființare a căror accesibilitate depinde de o acceptare receptivă (adică de o intuiție finită) sînt numite de către Kant „fenomene", adică „lucruri în fenomen". *Aceleași forme de ființare*,

* 1. „*Materia* (în înțelesul transcendental) adică *părțile*, despre care se consideră aci că sînt *substanțe*. 2. *Forma*, care constă în *coordonarea* substanțelor, nu în subordonarea lor. 3. *Universalitatea*, care este totalitatea *absolută* a copărtașilor." (trad. C. Noica).

** Această *totalitate* absolută, deși pare să fie un soi de concept de toate zilele și lesne de căpătat, mai ales cînd e rostită în chip negativ, așa cum se întîmplă în definițiune, totuși, cînd e cercetată mai adînc, se dovedește a fi un adevărat chin [literal „cruce" — n.n.] pentru filozof." (trad. C. Noica)—

înțelese însă ca „obiect“ posibil al unei intuiții absolute, adică creatoare, el le numește „lucruri în sine“. Unitatea corelării fenomenelor, adică constituția ființei formelor de ființare accesibile cunoașterii finite, este determinată de către principiile ontologice, adică de către sistemul cunoașterii lor sintetice *a priori*. Conținutul real *(Sachgehalt)* reprezentat în aceste principii „sintetice“ *a priori* — realitatea lor în sensul de realitate de fapt *(Sachheit)*, vechiul sens, deci, pe care tocmai Kant l-a păstrat — poate fi prezentat intuitiv în absența experienței, pornind de la obiecte, adică pornind de la ceea ce este intuit în mod necesar și *a priori* laolaltă cu acestea, din intuiția pură a „timpului“. Realitatea acestor principii este o realitate obiectivă, deci ea poate fi prezentată pornind de la obiecte. Totuși, întrucît depinde în chip necesar de faptul de a fi dată întîmplător, *unitatea fenomenelor* este întotdeauna *condiționată* și din principiu incompletă. Dacă această unitate 149
a varietății fenomenelor este reprezentată ca fiind completă, atunci apare reprezentarea unui ansamblu al cărui conținut (realitate) nu poate fi din principiu proiectat într-o imagine, adică în ceva care poate fi sesizat în intuiție. Această reprezentare este „transcendentă“. Dar în măsura în care această reprezentare a unei completitudini este *a priori* necesară, deși este transcendentă, ea are totuși *realitate transcendentală*. Kant numește reprezentările de acest fel — „*Idei*“. Ele „conțin o anume completitudine la care nu se ridică nici o cunoaștere empirică posibilă, iar rațiunea are în vedere numai o unitate sistematică de care ea caută, fără a reuși vreodată pe deplin, să apropie unitatea empirică posibilă“[32]. „Prin sistem înțeleg însă unitatea diverselor cunoștințe sub o singură Idee. Această Idee este conceptul rațiunii despre forma unui întreg“[33]. Unitatea (totalitatea) reprezentată în Idei nu se poate referi niciodată nemijlocit la ceva de ordin intuitiv, deoarece „ea nu poate fi niciodată proiectată în imagine“[34]. Ca unitate superioară, ea se referă de aceea întotdeauna

---

[32] Vezi *Kritik der reinen Vernunft*, A, 568; B, 596 (Ediția română: „Critica rațiunii pure“, Editura științifică, București, 1969, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc).

[33] *op. cit.*, A, 832; B, 860.

[34] *op. cit.*, A, 328; B, 384.

numai la unitatea sintezei intelectului. Aceste Idei, însă, „nu sînt inventate arbitrar, ci sînt date de natura rațiunii înseși și se referă, de aceea, în mod necesar la întreaga folosire a intelectului“ [35]. Fiind concepte pure ale rațiunii, ele nu provin din reflecția intelectului care continuă să se îndrepte înspre ceva dat, ci din demersul pur al rațiunii în calitatea ei de rațiune deductivă. De aceea, Kant numește Ideile — concepte „deduse“, spre deosebire de conceptele „reflectate“ ale intelectului [36]. Rațiunea urmărește însă prin deducție să obțină, pe lîngă condiții, necondiționatul. În calitatea lor de concepte pure ale totalității — concepte aparținînd rațiunii — Ideile sînt de aceea reprezentări ale necondiționatului. „Conceptul transcendental al rațiunii este prin urmare însuși conceptul *totalității condițiilor* raportate la un condiționat dat. Întrucît numai
150 *necondiționatul* face cu putință totalitatea condițiilor, iar totalitatea condițiilor este la rîndul ei întotdeauna necondiționată, un concept pur al rațiunii nu poate fi explicat decît prin conceptul necondiționatului, în măsura în care acesta conține un temei al sintezei condiționatului“ [37].

În calitate de reprezentări ale totalității necondiționate ale unui domeniu propriu ființării, Ideile sînt reprezentări necesare. În măsura în care este posibilă o triplă raportare a reprezentărilor la ceva, în speță la subiect și la obiect, și la acesta din urmă în două moduri diferite — în chip finit (fenomene) și în chip absolut (lucrurile în sine) — iau naștere trei clase de Idei, cărora le putem atribui cele trei discipline ale tradiționalei *Metaphysica specialis*. Conceptul de „lume“ este, așadar, acea Idee prin care este reprezentată a *priori* totalitatea absolută a obiectelor accesibile cunoașterii finite. „Lume“ înseamnă, așadar, „ansamblul tuturor fenomenelor“ [38] sau „ansamblul tuturor obiectelor experienței posibile“ [39]. „Numesc toate

---

[35] *op. cit.*, A, 327; B, 384.
[36] *op. cit.* A, 310; B, 367; apoi în A, 333; B, 390.
[37] *op. cit.*, A, 322; B, 379. În legătură cu clasificarea „Ideii“ drept un anumit „mod de reprezentare“ în „ierarhia“ reprezentărilor, vezi *op. cit.*, A, 320; B, 376 și urm.
[38] *op. cit.*, A, 334; B, 391.
[39] *Was heißt: sich im Denken orientieren?*/„Ce înseamnă a te orienta în gîndire?“/, 1786. WW (Cassirer), IV, p. 355.

Ideile transcendentale, în măsura în care ele se referă la totalitatea absolută în sinteza fenomenelor, «concepte de lume »"[40]. Însă ființarea accesibilă cunoașterii finite poate fi privită, ontologic vorbind, atît din punct de vedere al esenței *(essentia)*, cît și al existenței *(existentia)*. În formularea lui Kant a acestei diferențe — în funcție de care el împarte și categoriile și principiile analiticii transcendentale— ființarea poate fi privită „matematic" și 151
„dinamic"[41], obținîndu-se o împărțire a conceptelor de „lume" în matematice și dinamice. Conceptele matematice de lume sînt concepte ale lumii „în sens mai restrîns", spre deosebire de cele dinamice, pe care el le numește și „concepte transcendente ale naturii"[42].

Cu toate acestea, Kant consideră că este „foarte just" să numească „toate" aceste Idei concepte de „lume", „deoarece prin « lume » se înțelege ansamblul tuturor fenomenelor și deoarece Ideile noastre sînt îndreptate numai asupra necondiționatului din fenomene, în parte și deoarece cuvîntul « lume », înțeles în sens transcendental, desemnează totalitatea absolută a ansamblului lucrurilor existente. iar noi avem în vedere numai completitudinea sintezei (deși, ce-i drept, numai în regresia către condiții)"[43].

---

[40] *Kritik der reinen Vernunft*, A, 407 și urm., B, 434.

[41] „În aplicarea conceptelor pure ale intelectului la experiența posibilă, folosirea sintezei lor este fie *matematică*, fie *dinamică:* căci ele privesc fie numai *intuiția*, fie numai *existența* unui fenomen în genere" *(op. cit.*, A, 160; B, 199). În legătură cu diferențierea corespunzătoare a principiilor, Kant spune: „Se va observa desigur că aici nu am în vedere, într-unul din cazuri, principiile matematicii, iar în celălalt caz, principiile dinamicii (fizice) generale, ci numai pe cele ale intelectualului pur în raportul lor cu simțul intern (fără a distinge reprezentările date în el), simț prin care principiile acelea își primesc, toate, posibilitatea lor. Le numesc deci, astfel, ținînd seama mai degrabă de aplicarea lor, decît de conținutul lor. . ." *(op. cit.*, A, 162; B, 302). Pentru o mai radicală problematizare a conceptului de „lume" și a ființării în întregul ei, vezi mai ales diferența dintre sublimul matematic și sublimul dinamic. *Kritik der Urteilskraft* /„Critica facultății de judecare"/, în special § 28 (Ediția română: Edit. Științifică și Enciclopedică, București, 1981; trad. V. Dem. Zamfirescu — și A. Surdu).

[42] *op. cit.*, A, 419 și urm., B, 446 și urm.

[43] *ibid*

În această observație nu iese la lumină doar legătura dintre conceptul de „lume“ kantian și metafizica tradițională, ci, cu aceeași limpezime, și transformarea pe care o împlinește *Critica rațiunii pure*, adică interpretarea ontologică mai originară a conceptului de „lume“, interpretare care — și acum vom răspunde pe scurt la cele trei întrebări de mai sus — poate fi caracterizată după cum urmează: 1. Conceptul de „lume“ nu este o înlănțuire ontică a lucrurilor în sine, ci un ansamblu transcendental (ontologic) al lucrurilor ca fenomene. 2. În conceptul de „lume“ nu este prezentată o „coordonare“ a substanțelor, ci, dimpotrivă, o subordonare și, anume, „șirul ascendent“
152 al condițiilor sintezei către necondiționat. 3. Conceptul de „lume“ nu este o reprezentare „rațională“, nedeterminată în caracterul ei conceptual, ci, în calitatea ei de Idee, adică de concept sintetic pur al rațiunii, el este determinat și diferit de conceptele intelectului.

Astfel, conceptului de *mundus* i se răpește caracterul de *universitas* (totalitate), care-i fusese atribuit în trecut și care acum este rezervat pentru o clasă și mai înaltă de Idei transcendentale; însuși conceptul de lume conține o indicație în acest sens, Kant numind acea clasă superioară „Ideal transcendental“[44].

Trebuie să renunțăm, odată ajunși aici, la interpretarea acestui punct suprem pe care l-a atins metafizica speculativă kantiană. Pentru a evidenția cu sporită claritate caracterul esențial al conceptului de „lume“, în speță finitudinea, mai trebuie să amintim însă un lucru.

Conceptul de „lume“ este, ca Ideea, reprezentarea unei totalități *necondiționate*. Cu toate acestea, el nu reprezintă necondiționatul „propriu-zis“ și absolut, de vreme ce totalitatea gîndită în el continuă să rămînă raportată la fenomene, cu alte cuvinte la obiectul posibil al cunoașterii *finite*. În calitate de Idee, lumea este, ce-i drept, transcendentă, ea trece *dincolo* de fenomene, rămînînd totuși să se raporteze la ele, în măsura în care ea este totalitatea *lor*. Transcendența, în sensul kantian al trecerii-dincolo de experiență, are, însă, un dublu sens. Ea înseamnă, pe de o parte, a depăși *înlăuntrul* experienței ceea ce este

[44] *op. cit.*, A, 572; B, 600.

dat în cadrul ei ca atare, în speță diversitatea fenomenelor. Aceste sens este valabil pentru reprezentarea „lume". Transcendență înseamnă, însă, pe de altă parte: a ieși *dinlăuntrul* fenomenului în calitatea lui de cunoaștere finită în genere și a reprezenta întregul posibil al tuturor lucrurilor ca „obiect" al lui *intuitus originarius*. În această transcendență ia naștere idealul transcendental, în raport cu care „lumea" reprezintă o *limitare*, devenind denumirea cunoașterii *omenești* finite în totalitatea ei. S-ar putea spune că acest concept de „lume" se situează *între* „posibilitatea experienței" și „idealul transcendental" și că el semnifică astfel, în miezul său, totalitatea finitudinii *ființei umane*.

Pornind de aici putem ajunge la înțelegerea celei de 153
a doua semnificații posibile a conceptului de „lume" la Kant, pe lîngă cea „cosmologică": semnificația specific existențială.

„Cel mai important obiect în lume, obiect căruia omul îi poate aplica toate progresele culturii, este *omul*, deoarece el își este sieși scop suprem. A-l cunoaște potrivit speciei sale, ca ființă terestră înzestrată cu rațiune, iată ceea ce merită în primul rînd să fie numit *cunoaștere a lumii*, chiar dacă el nu reprezintă decît o parte a creaturilor pămîntești"[45]. Cunoașterea *omului*, și anume tocmai în privința „a ceea ce *el*, ca ființă liberă să acționeze, face din sine însuși, poate și trebuie să facă din sine însuși" — așadar *nu* cunoașterea omului în sine fiziologic — este numită aici cunoaștere a *lumii*. Această cunoaștere a lumii este totuna cu *antropologia* pragmatică (știința despre om). „O atare antropologie, considerată ... drept cunoaștere a *lumii*, nu poate fi încă numită pragmatică cînd conține o cunoaștere cuprinzătoare a *lucrurilor* din lume, de pildă a animalelor, a plantelor și a mineralelor din diferite țări și zone climatice, ci abia atunci cînd conține cunoașterea omului ca *cetățean al lumii*"[46].

Faptul că „lume" înseamnă tocmai existența omului în colectivitate istorică și nu prezența lui în cosmos ca o

---

[45] *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt* /„Antropologia concepută din punct de vedere pragmatic"/, 1800, ed. a doua, *Vorrede* /„Prefață"/ WW (Cassirer), VIII, p. 3.
[46] *op. cit.*, p. 4.

specie de vieţuitoare se vede deosebit de limpede şi din expresiile prin care Kant caută să lămurească acest concept existenţial de „lume": „a cunoaşte lumea" *(Welt kennen)* şi „a fi trecut prin lume" *(Welt haben)*. Deşi ambele expresii se referă la existenţa omului, ele au în vedere lucruri diferite „în sensul că cel care cunoaşte lumea nu face decît *să înţeleagă* jocul la care a asistat, în timp ce celălalt *a luat parte la joc*"[47]. „Lumea" desemnează „jocul" existenţei cotidiene, este însăşi această existenţă.

154 Tot astfel, Kant distinge între „priceperea de a te descurca în lume" şi „priceperea de a te descurca în viaţa privată". În primul caz, este vorba de „talentul unui om de a-i înrîuri pe alţii, pentru a-i folosi în scopurile sale"[48]. Apoi: „O povestire este concepută pragmatic, atunci cînd îl învaţă pe cititor să se descurce în viaţă, adică atunci cînd îi instruieşte pe oameni cum să-şi asigure interesele, întrecîndu-şi în această privinţă înaintaşii sau fiind măcar asemenea lor"[49].

Kant deosebeşte această „cunoaştere a lumii" — în sensul de „experienţă a vieţii" şi de „înţelegere a existenţei" — de „cunoştinţele de şcoală"[50]. Pe firul călăuzitor al acestei deosebiri, Kant dezvoltă apoi conceptul de filozofie în direcţia „conceptului de şcoală" şi în direcţia „con-

---

[47] *ibid.* „Un om de lume este un părtaş la marele joc al vieţii". „*A fi om de lume* înseamnă a cunoaşte relaţiile pe care se cuvine să le ai cu alţi oameni şi felul în care se petrec lucrurile în viaţă". „*A fi trecut prin lume (Welt haben)* înseamnă a te călăuzi după maxime şi a imita modele. Expresia vine din franceză. Această calitate se obţine prin conduită, prin maniere, prin relaţii cu lumea etc." *Vorlesung über Anthropologie* /„Prelegere despre antropologie"/. Vezi *Die philosophischen Hauptvorlesungen I. Kants. Nach den neuaufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken* /„Principalele prelegeri filozofice ale lui I. Kant. După caietele de note descoperite recent ale contelui Heinrich zu Dohna-Wundlacken"/. Editate de A. Kowalewski, 1924, p. 71.

[48] Vezi *Grundlegung zur Metapysik der Sitten* /„Întemeierea metafizicii moravurilor"/, WW (Cassirer, IV, p. 273 notă (Ediţia română: Edit. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972; trad. N. Bagdasar)

[49] *op. cit.*, p. 274 notă.

[50] Vezi prelegerea de antropologie menţionată mai sus, p. 72.

ceptului de lume“[51]. Filozofia, în sens scolastic, cade în sarcina simplului „artizan al raţiunii“. Filozofia înţeleasă pe linia conceptului de „lume“ este preocuparea de căpătîi a „magistrului întru ideal“, adică a aceluia care are drept unic ţel „omul divin din noi“[52]. „Se numeşte aici concept de « lume » acel concept care priveşte ceea ce interesează în chip necesar pe oricine“[53].

În toate aceste referiri, „lumea“ este numele care desemnează existenţa umană în miezul esenţei sale. Acest concept de „lume“ corespunde întru totul conceptului existenţial al lui Augustin, numai că valorizarea specific creştină a existenţei lumeşti, acel *amatores mundi*, a dispărut, iar „lumea“ înseamnă acum în sens pozitiv „părtaşii la jocul vieţii“.

Semnificaţia *existenţială* a conceptului de „lume“, pe care am întîlnit-o la Kant, se regăseşte mai apoi în expresia „*concepţia despre lume*“ *(Weltanschauung)*.[54] Dar şi expre- 155
sii cum ar fi „om de lume“ sau „lume bună“ pun în lumină o semnificaţie asemănătoare a conceptului de „lume“. Nici aici „lumea“ nu este o simplă denumire regională, care desemnează comunitatea unor oameni spre deosebire de totalitatea lucrurilor din natură; „lumea“ înseamnă aici tocmai oamenii *în raporturile lor* cu fiinţarea în întregul ei. Cu alte cuvinte, din „lumea bună“ fac parte, de pildă, şi hotelurile şi grajdurile pentru caii de curse.

Aşa se face că este la fel de greşită folosirea cuvîntului „lume“ pentru a desemna totalitatea lucrurilor din natură (conceptul naturalist de „lume“) sau pentru a desemna

---

[51] *Kritik der reinen Vernunft*, A, 839; B, 867 şi urm. — Vezi de asemenea *Logik* /„Logica“/, editată de G. B. Jäsche. Introducere, secţiunea III (Ediţia română: Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985; trad. Al. Surdu).

[52] *op. cit.*, A, 569; B, 597.

[53] *op. cit.*, A, 840; B, 868 notă.

[54] Se pun însă cîteva probleme pe care nu le putem dezvolta aici şi care cu atît mai puţin îşi pot afla răspunsul: 1. În ce măsură din esenţa *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume *(In-der-Welt-sein)* face parte în mod necesar o concepţie despre lume? 2. În perspectiva transcendenţei *Dasein*-ului, în ce fel trebuie să delimităm esenţa concepţiei despre lume în genere şi în ce fel trebuie să o întemeiem în posibilitatea ei internă? 3. Care este raportul dintre filozofie şi concepţia despre lume, ţinînd seama de caracterul transcendental al acesteia?

comunitatea oamenilor (conceptul personalist de „lume“)[55]. Ceea ce este esențial din punct de vedere metafizic, în
156 semnificația mai mult sau mai puțin definită a cuvîntului κόσμος, *mundus*, „lume“, constă, dimpotrivă, în aceea că ea vizează interpretarea *Dasein*-ului uman *în raportul său cu ființarea în întregul ei.* Însă din motive pe care nu le vom discuta aici, formularea conceptului de lume ajunge mai întîi la *acea* semnificație, potrivit căreia conceptul de lume caracterizează felul-de-a-fi al ființării în întregul ei, și anume astfel încît *raportul ei cu Dasein*-ul este înțeles pentru început numai într-un chip aproximativ. Lumea face parte dintr-o structură *relațională* care caracterizează prin excelență *Dasein*-ul și care a fost numită faptul-de-a fi-în-lume. Trimiterile istorice făcute mai sus au căutat să arate că folosirea conceptului de „lume“ în această accepțiune nu este cîtuși de puțin arbitrară, ci că ea caută, dim-

[55] O înțelegere a transcendenței ca fapt-de-a-fi-în-lume în sensul unei „constituții fundamentale a *Dasein*-ului“ este cu totul imposibilă, atunci cînd lumea este identificată cu relația ontică existentă între lucrurile de care ne folosim, a ustensilelor, și cînd faptul-de-a-fi-în-lume este interpretat ca un comerț cu aceste lucruri.

Este adevărat însă că structura ontologică a ființării care constituie lumea înconjurătoare — în măsura în care această ființare este descoperită ca ustensil — are avantajul de a conduce, pentru o *primă caracterizare* a fenomenului „lume“, către o analiză a acestui fenomen și de a pregăti problema transcendentală a lumii. Aceasta este, dealtfel, și *singura* intenție a analizei „lumii înconjurătoare“ așa cum a fost ea întreprinsă în *Sein und Zeit* („Ființă și timp“); articularea și organizarea paragrafelor 14—24 indică cu toată claritatea că analiza „lumii înconjurătoare“ este subordonată în raport cu *obiectivul călăuzitor.*

Este însă pe deplin explicabil că într-o analitică a *Dasein*-ului orientată astfel, natura pare să lipsească — natura nu numai ca obiect al științelor naturii, ci și natura într-un sens originar (vezi în legătură cu aceasta *S.u.Z.*, p. 65 jos). Motivul hotărîtor este acela că natura nu poate fi întîlnită nici în cadrul lumii înconjurătoare, nici în genere și în primul rînd ca ceva *la care ne raportăm.* Natura este manifestă în chip originar în *Dasein* prin aceea că *Dasein*-ul există într-o anume dispoziție afectivă, chiar *în mijlocul* celor de ordinul ființării. În măsura în care situarea-afectivă *(Befindlichkeit)*, adică starea-de-aruncare *(Geworfenheit)*, face parte din esența *Dasein*-ului și se exprimă în unitatea conceptului deplin de *grijă (Sorge)*, numai aici poate fi obținută *baza* pentru *problema* naturii.

potrivă, să ridice la rangul unei *probleme* explicite și precise un fenomen ce ține de *Dasein*, fenomen care este dintotdeauna cunoscut, dar care, din punct de vedere ontologic, nu este suprins în unitatea sa.

Dasein-ul uman — adică o ființare care se află *în mijlocul* ființării și se raportează *la* ființare — există în așa fel încît ființarea este întotdeauna manifestă în întregul ei. Caracterul acesta de „întreg" nu trebuie înțeles anume, căci apartenența lui la *Dasein* poate să rămînă ascunsă. Dimensiunile unui atare „întreg" sînt variabile. Caracterul de „întreg" este înțeles fără ca întregul ființării manifeste să fie, la rîndul lui, surprins anume sau chiar cercetat și lămurit „pe deplin", în toate corelațiile sale specifice, în toate zonele și straturile sale. Această înțelegere anticipator-cuprinzătoare a caracterului de întreg reprezintă, însă, trecerea-dincolo către lume. În cele ce urmează vom încerca o interpretare mai concretă a fenomenului de „lume". Ea rezultă din răspunsul la următoarele două întrebări: 1. Care este trăsătura fundamentală a caracterului de „întreg" despre care am vorbit? 2. În ce măsură face cu putință această caracterizare a lumii o lămurire a esenței raportului pe care-l întreține *Dasein*-ul cu lumea, adică o lămurire a posibilității interne a faptului-de-a-fi-în-lume (transcendența)?

Lumea înțeleasă pe linia caracterului de „întreg" nu 157
„este" ceva de ordinul ființării, ci este acel ceva de la care pornind, *Dasein*-ul *se îndrumă pe sine* către ființarea la care se *poate* raporta și către felul în care se *poate* raporta. Faptul că *Dasein*-ul se îndrumă pe „*sine*" pornind din lumea „*sa*" înseamnă: în această venire-către-sine pornind din lume, *Dasein*-ul se realizează ca un *sine*, adică drept o ființare care îi este dată lui să fie. În ființa acestei ființări *este vorba de propria ei putință-de-a-fi (Seinkönnen)*. *Dasein*-ul este astfel încît există *în vederea lui însuși*. Însă dacă lumea este aceea înspre care se realizează trecerea-dincolo, în această trecere născîndu-se, acum abia, sineitatea *(Selbstheit)*, atunci ea se dovedește a fi acel ceva în vederea căruia există *Dasein*-ul. Caracteristica fundamentală a lumii este faptul-de-a-fi-în-vederea-a... *(Umwillen von...)*, și aceasta în sensul originar că abia ea prefigurează *(vorgibt)* posibilitatea internă a oricărui „de dragul

tău, de dragul lui", „din pricina" ş.a.m.d., care se determină în chip factic. *Dasein*-ul însă, există numai în vederea lui însuşi. Din sineitate face parte lumea. Prin esența ei, lumea este raportată la *Dasein*.

Înainte de a încerca să cercetăm esența acestei raportări — pentru a interpreta astfel faptul-de-a-fi-în-lume pornind de la faptul-de-a-fi-în-vederea- a..., în calitatea lui de caracteristică primară a lumii —, trebuie să preîntîmpinăm apariția unor răstălmăciri, lesne previzibile, ale celor spuse pînă acum.

Propoziția *Dasein-ul există în vederea lui însuşi* nu cuprinde postularea unui scop ontic cu caracter egoist, pe măsura unei oarbe iubiri de sine care i-ar fi proprie fiecărui om factic în parte. Drept care, această propoziție nu poate fi „respinsă", afirmîndu-se că există mulți oameni care se sacrifică *pentru ceilalți* şi că oamenii nu trăiesc izolați, ci în comunitate. În propoziția menționată, nu se ascunde o izolare solipsistă a *Dasein*-ului şi nici o exacerbare egoistă a lui. Ea exprimă însă acea condiție care face cu putință ca omul să „se" poarte *fie* „egoist", *fie* „altruist". Numai deoarece *Dasein*-ul ca atare este determinat prin sineitate, un eu-însumi se poate raporta la un tu-însuți. Sineitatea este condiția prealabilă care face cu putință faptul-de-a-fi-un-eu *(Ichheit)*, acesta, la rîndul lui, revelîndu-se numai în „tu". Sineitatea nu este însă niciodată raportată la „tu", pentru că, fiind cea care le face pe toate
158 acestea posibile, ea este neutră față de faptul-de-a-fi-un-eu şi față de faptul-de-a-fi-un-tu şi, cu atît mai mult, față de „împărțirea în sexe". Toate propozițiile esențiale ale unei analitici ontologice a *Dasein*-ului din om abordează din capul locului această ipostază a ființării în deplină neutralitate.

Cum se determină însă raportarea *Dasein*-ului la lume? Deoarece lumea nu este ceva de ordinul ființării şi deoarece ea trebuie să țină de *Dasein*, este evident că această raportare nu poate fi gîndită ca relație între două ființări diferite, *Dasein*-ul pe de o parte, lumea, pe de alta. Şi dacă nu poate fi gîndită astfel, nu înseamnă oare că lumea este mutată în interiorul *Dasein*-ului (în subiect) şi că este caracterizată drept ceva pur „subiectiv"? Dar abia lămurirea transcendenței ne oferă posibilitatea de a înțelege

ce înseamnă „subiect“ și „subiectiv“. În ultimă instanță, conceptul de „lume“ trebuie astfel configurat încît lumea, deși rămîne subiectivă, adică rămîne să țină de *Dasein*, tocmai de aceea ea nu cade, asemeni unei ființări, în interioritatea unui subiect „subiectiv“. Însă din aceeași cauză ea nu este nici pur și simplu obiectivă, dacă „obiectiv“ înseamnă: a face parte dintre obiectele de ordinul ființării.

Ca totalitate a faptului-de-a-fi-în-vederea-a..., propriu unui *Dasein*, lumea este, de fiecare dată, adusă de acest *Dasein* însuși în fața lui însuși. A-aduce-în-fața-lui însuși lumea reprezintă pentru *Dasein* proiectul originar al posibilităților sale, în măsura în care, așezat în mijlocul ființării, *Dasein*-ul urmează să se raporteze la această ființare. Orice proiect *(Entwurf)* de lume realizat de *Dasein*, în măsura în care el nu surprinde anume ceea ce a fost proiectat, este totodată și *supra-proiectarea (Überwurf)* lumii proiectate asupra ființării. Această supra-proiectare premergătoare face cu putință, ea abia, ca ființarea să se manifeste ca atare. Survenirea supra-proiectării care proiectează și în care se naște ființa *Dasein*-ului este faptul-de-a-fi-în-lume. „*Dasein*-ul transcende“ înseamnă: el este în esența ființei sale *configurator de lume (weltbildend)* și anume „configurator“ în mai multe sensuri: lasă lumea să survină, apoi, odată cu lumea, el își dă o imagine (figură) originară, care, fără să fie surprinsă anume, funcționează, totuși, ca pre-figurare *(Vor-bild)* a tot ce ființează în chip manifest, deci, deopotrivă, ca pre-figurare a fiecărui *Dasein* în parte.

Ceea ce este de ordinul ființării, de pildă natura în 159
sensul cel mai larg, nu ar putea nicicum să devină manifest, dacă nu ar găsi *ocazia* să intre într-o lume. Vorbim, de aceea, despre posibila și ocazionala *intrare în lume* a ființării. Intrarea în lume nu este un proces care se exercită asupra ființării ce intră în lume, ci este ceva ce „survine cu“ ființarea. Această survenire este faptul de a exista al *Dasein*-ului care, în calitate de *Dasein* ce există, transcende. Numai atunci cînd, în totalitatea celor care ființează, ființarea dobîndește un „grad sporit de ființă“ prin aceea că se naște *Dasein*-ul, numai atunci vine ceasul intrării în lume a celor de ordinul ființării, Și numai atunci cînd survine această istorie originară, adică transcendența, cu alte cuvinte atunci cînd ființarea care are caracterul faptu-

lui-de-a-fi-în-lume irumpe în ființare, apare posibilitatea ca ceva de ordinul ființării să se manifeste[56].

Felul în care am lămurit pînă acum transcendența lasă deja să se înțeleagă că, de vreme ce ființarea nu poate să iasă la lumină ca ființare decît în spațiul transcendenței, această transcendență reprezintă o *zonă privilegiată* pentru formularea tuturor întrebărilor care vizează ființarea ca atare, cu alte cuvinte, a tuturor întrebărilor care vizează ființa ființării. Înainte de a analiza în zona transcendenței problema care ne preocupă — cea a temeiului — limpezind și mai mult în felul acesta, într-o anume privință, și problema transcendenței, ne propunem să ne familiarizăm în și mai mare măsură cu transcendența *Dasein*-ului printr-un nou excurs istoric.

160 Transcendența este exprimată ca atare la Platon sub forma acelui πέκειναἐ τῆς οὐσίας[57]. Dar oare τὸ ἀγαθόν poate fi considerat drept transcendența *Dasein*-ului? O simplă privire fugară asupra contextului în care Platon dezbate întrebarea privitoare la ἀγαθόν este suficientă pentru a ne convinge că îndoielile noastre sînt neîntemeiate. Problema lui ἀγαθόν nu este decît punctul cel mai înalt pe care îl atinge întrebarea centrală și concretă cu privire la posibilitatea fundamentală a *existenței* *D a s e i n*-ului în cetate. Chiar dacă nu este pusă în chip explicit — și cu atît mai puțin dezvoltată — sarcina unei proiecții ontologice a *Dasein*-ului asupra constituției sale metafizice fundamentale, întreita caracterizare a lui ἀγαθόν în continuă corespondență cu „soarele“ trimite în mod categoric la problema posibilității adevărului, a înțelegerii și a ființei. Dacă strîngem laolaltă aceste fenomene, vedem că este vorba tocmai de problema temeiului originar-unitar care face cu putință adevărul înțelegerii ființei. În calitatea ei de proiectare dezvăluitoare de ființă, această înțelegere este însă acțiunea originară a existenței umane, în care trebuie

---

[56] Prin interpretarea ontologică a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume nu se dă nici un răspuns, nici pozitiv nici negativ, cu privire la un posibil fapt-de-a-fi-întru-Dumnezeu. Abia prin lămurirea transcendenței se obține însă un *concept satisfăcător* al Dasein-ului, în așa fel încît se poate *întreba* acum, ținînd seama de această ființare, cum se prezintă, din punct de vedere ontologic, raportarea *Dasein*-ului la Dumnezeu.

[57] *Republica*, VI, 509 B.

să fie înrădăcinată orice existare în mijlocul ființării. Τὸ ἀγαθόν este acea ἕξις (facultate) care are calitatea de a face cu putință adevărul, înțelegerea și chiar și ființa, și mai ales pe toate trei în unitatea lor.

Faptul că ἀγαθόν rămîne nedefinit din punctul de vedere al conținutului, astfel încît toate definițiile și interpretările nu pot decît să dea greș, nu este deloc întîmplător. Explicațiile raționaliste se arată a fi la fel de neputincioase ca și recursul „iraționalist" la „mister". Urmînd o indicație a lui Platon însuși, ἀγαθόν trebuie lămurit pornind de la sarcina de a interpreta esența corelației existente între adevăr, înțelegere și ființă. Cînd încercăm însă să deslușim posibilitatea internă a acestei corelații ne vedem „siliți" să împlinim *explicit* trecerea-dincolo care survine în chip necesar în orice *Dasein* ca atare, deși 161
de cele mai multe ori în chip ascuns. Esența lui ἀγαθόν rezidă în putința de a dispune de sine ca οὗ ἕνεκα — ca *fapt-de-a-fi-în-vederea-a...* el este sursa posibilității ca atare. Și pentru că posibilul stă din capul locului mai presus decît realul, de aceea ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις, sursa esențială a posibilității, este chiar μειζόνως τιμήτεον [58].

Relația dintre faptul-de-a-fi-în-vederea-a... și *Dasein* devine, ce-i drept, tocmai acum, o problemă. Însă Platon nu îi dă o atenție specială. Ideile rămîn, dimpotrivă, în sensul doctrinei devenite tradiționale, într-un ὑπερουράνιος τόπος; ele trebuie doar să fie confirmate drept tot ce poate fi mai obiectiv în obiecte, drept ființarea din ființări, fără să se arate că faptul-de-a-fi-în-vederea-a... este caracterul primar al lumii și fără ca, astfel, conținutul originar al lui ἐπέκεινα să poată să se manifeste ca transcendență a *Dasein*-ului. Mai tîrziu apare și tendința contrară, prefigurată deja la Platon în acel „dialog al sufletului cu sine însuși", cu funcție de „rememorare", tendința de a considera Ideile ca înnăscute, deci ca existente în „subiect". Cele două explicații arată că pe de o parte lumea este menținută în fața *Dasein*-ului (că se află dincolo de el) și, totodată, că ea se formează chiar înlăuntrul *Dasein*-ului. Istoria problemei Ideilor ne arată că transcendența a încercat dintotdeauna să iasă la lumină, dar că ea a oscilat totodată între doi poli ai intrepretării posibile care, la rîndul lor,

[58] *op. cit.*, 509 A.

nu erau suficient de întemeiați și determinați. Ideile sînt considerate a fi mai obiective decît obiectele și în același timp mai subiective decît subiectul. Atunci cînd în locul fenomenului de „lume“, uitat și nerecunoscut, apare o zonă privilegiată a ființării eterne, atunci și *relația* cu lumea este interpretată în sensul unei anumite raportări la această ființare, ca νοεῖν sau *intuitus*, ca o percepere ne-mijlocită, ca „rațiune“. „Idealul transcendental“ merge mînă în mînă cu *intuitus originarius*.

Această succintă trecere în revistă a istoriei încă ascunse a problemei originare a transcendenței trebuie să ne facă să înțelegem că transcendența nu poate fi dezvăluită și
162 surprinsă printr-o evadare în obiectiv, ci numai printr-o mereu reînnoită interpretare ontologică a subiectivității subiectului, care este tot atît de străină de „subiectivism“, pe cît este de refractară față de „obiectivism“[59].

---

[59] Să ne fie îngăduit aici să amintim că tot ce am publicat pînă acum din cercetările despre *Sein und Zeit* nu își propune decît să realizeze un proiect de dezvăluire concretă a *transcendenței* (vezi §§ 12—83 și mai ales § 69). La rîndul său, acest lucru se petrece pentru a face posibilă *singura* intenție călăuzitoare, care este clar indicată în *titlul general* al primei părți, și anume de a obține „orizontul *transcendental* al *întrebării* privitoare la ființă“. Toate interpretările concrete, mai ales cele ale timpului, vor trebui valorificate numai în vederea acestui *unic* scop: *să facă posibilă întrebarea* privitoare la ființă.

Ele nu au de-a face nici cu „teologia dialectică“ modernă, și nici cu scolastica evului mediu.

Dacă interpretăm *Dasein*-ul ca acea ființare care poate să-și pună drept problemă ceva de genul problemei ființei ca făcînd parte din existența sa, atunci *nu* înseamnă că această ființare, care *în calitate de Dasein* poate să existe în chip autentic și neautentic, ar fi, între toate celelalte, ființarea „autentică“ *în genere*, iar celelalte ființări, doar umbra ei. Prin lămurirea transcendenței, căutăm, dimpotrivă, să obținem *acel* orizont în care poate fi întemeiat filozofic — *în calitatea lui de concept* — conceptul de ființă, ba chiar și mult invocatul concept „natural“. A interpreta ontologic ființa în transcendența *Dasein*-ului și pornind de la această transcendență nu înseamnă însă a deduce în chip ontic totalitatea ființării care nu e de ordinul *Dasein*-ului, pornind de la ființare în ipostaza ei de *Dasein*.

De această interpretare greșită este legată obiecția că în *Sein und Zeit* există un „punct de vedere antropocentric“. Dar această obiecție, care este preluată astăzi cu prea multă grabă, rămîne fără importanță atîta vreme cît nu se va pricepe — printr-o reflectare atentă asupra modului de abordare, asupra *întregii desfășu-*

III. *Despre esența temeiului*

Discutarea „principiului rațiunii suficiente“ a așezat problema temeiului în zona transcendenței (I). Aceasta a fost determinată, la rîndul ei, pe calea unei analize a conceptului de „lume“ ca fapt-de-a-fi-în-lume al *Dasein*-ului (II). În cele ce urmează, va trebui să lămurim esența temeiului pornind de la transcendența *Dasein*-ului. 163

Cum de există în transcendență posibilitatea internă a ceva de ordinul temeiului în genere? Lumea se dă *Dasein*-ului, de fiecare dată, ca o totalitate a faptului-de a-fi-în-vederea lui însuși; aceasta înseamnă, însă, a fi în vederea unei ființări care, în chip tot atît de originar, este deopotrivă și faptul-de-a-fi-în-*preajma*... realității nemijlocite, și faptul-de-a-fi-laolaltă-cu... *Dasein*-ul altora, precum și faptul-de-a-fi-întru... el însuși. *Dasein*-ul nu poate fi în acest fel întru sine ca sine însuși decît dacă „se“ depășește în faptul-de-a-fi-în-vederea-a... Această depășire provocată de faptul-de-a-fi-în-vederea-a... (*umwillentlicher Überstieg*) nu survine decît printr-o „voință“ („*Willen*“) care se proiectează ca atare asupra unor posibilități de sine. Această voință, care în mod esențial proiectează *asupra* Dasein-ului — și astfel *înaintea* lui — faptul-de-a-fi-în-vederea lui însuși, nu poate, de aceea, să fie o vrere determinată, un „act al voinței“ care trebuie distins de alte moduri de raportare (de pildă, reprezentare, judecare, bucurie). Toate modurile de raportare sînt înrădăcinate în transcendență. Acea „voință“ este însă chemată, în calitatea ei de trecere-dincolo și în cadrul acestei

---

rări și asupra *obiectivului* problematicii din *Sein und Zeit* — cum, tocmai prin punerea în lumină a transcendenței *Dasein*-ului, „omul“ ajunge în așa fel în „centru“ încît, abia acum, neînsemnătatea sa în întregul ființării poate și trebuie să devină o *problemă*. Însă ce pericole ascunde oare în sine un punct de vedere antropocentric care se străduiește *în exclusivitate* să arate că *esența Dasein*-ului ce se află „în centru“ este ecstatică, adică „excentrică“? Care se străduiește să arate că tocmai de aceea pretinsa absență a oricărui punct de vedere rămîne o iluzie care contravine oricărui sens al filozofării, înțeleasă ca posibilitate, în esența ei, finită, a existenței? — Vezi în acest sens interpretarea structurii ecstatice a orizontului temporal ca temporalitate, în *Sein und Zeit*, I, p. 316—438.

treceri-dincolo, să „configureze" însuşi faptul-de-a-fi-în-vederea-a... Ceea ce, potrivit esenței sale, proiectînd, proiectează înainte ceva de ordinul faptului-de-a-fi-în-vederea-a... şi nu-l produce pe acesta ca realizare ocazională este ceea ce numim *libertate*. Trecerea-dincolo către lume este libertatea însăşi. Transcendența nu se întîlneşte,
164 aşadar, cu faptul-de-a-fi-în-vederea-a..., ca şi cum acest fapt ar fi o valoare şi un scop în sine, ci libertatea îşi menține înaintea sa — şi *anume ca libertate* — faptul-de-a-fi-în-vederea-a... *Dasein*-ul survine în om în această transcendentă menținere înaintea sa a faptului-de-a-fi-în-vederea-a..., astfel încît omul, în esența existenței sale, este răspunzător de sine, adică poate fi un sine liber. Aici, libertatea se dezvăluie însă totodată ca fiind cea care face cu putință adeziunea şi obligativitatea în genere. *Numai libertatea poate face ca, pentru D a s e i n, o lume să-şi facă lucrarea şi să „lumească" (welten)*. Lumea nu *este* niciodată, ci ea *„lumeşte"*.

În această interpretare a libertății, aşa cum poate fi ea făcută pornind de la transcendență, se ascunde în cele din urmă o caracterizare mai originară a esenței libertății decît în interpretarea care face din ea o spontaneitate, adică o ipostază a cauzalității. Faptul-de-a-începe-de-la-sine nu dă decît caracterizarea negativă a libertății, arătînd că dincolo de el nu există nici o cauză determinantă. Însă această caracterizare trece cu vederea mai cu seamă diferența ontologică dintre „începere" şi „desfăşurare", fără ca faptul de a fi cauză să fie caracterizat în mod explicit pornind de la felul specific de a fi al ființării care este *de acest tip (so)*, adică a *Dasein*-ului. Pentru ca spontaneitatea („faptul-de-a-începe-de-la-sine") să poată fi considerată drept trăsătură esențială a „subiectului", se cer îndeplinite mai întîi două condiții: 1. Trebuie lămurită ontologic sineitatea *(Selbstheit)*, pentru a obține mai apoi o posibilă formulare adecvată a lui „de la sine" *(von selbst)*. 2. Aceeaşi clarificare a sineității trebuie să ofere o schițare preliminară a caracterului evenimențial al unui „sine", pentru a putea determina modalitatea în care „începerea" pune în mişcare. *Sineitatea sinelui care se află din capul locului la temeiul oricărei spontaneități rezidă însă în transcendență.* Libertatea constă în faptul de a lăsa ca o lume să-şi facă lucrarea, proiectînd şi supra-

proiectînd totodată. Libertatea se poate manifesta în *Dasein*-ul existînd ca formă privilegiată de cauzalitate numai întrucît libertatea reprezintă transcendența. Interpretarea libertății drept „cauzalitate“ se desfășoară însă deja în 165
orizontul unei anumite înțelegeri a temeiului. Ca transcendență, libertatea nu este însă doar o „formă“ particulară a temeiului, ci este *originea temeiului în genere. Libertatea este libertatea întru temei.*

Numim *întemeiere (Gründen)* relația originară pe care o întreține libertatea cu temeiul. Întemeind, această relație *dă* libertate și *capătă* temei. Această întemeiere care își are rădăcina în transcendență se distribuie în mai multe forme. Există trei asemenea forme: 1. Întemeierea ca ctitorire *(Stiften)*. 2. Întemeierea ca dobîndire-de-teren-ferm *(Bodennehmen)*. 3. Întemeierea ca întemeiere-justificativă *(Begründen)*. Dacă aceste moduri de întemeiere țin de transcendență, atunci este evident că noțiunile de „ctitorire“ și de „dobîndire-de-teren-ferm“ nu pot avea o semnificație ontică obișnuită, ci trebuie să aibă una *transcendentală*. În ce măsură, însă, transcenderea înfăptuită de *Dasein* este o întemeiere de genul celor menționate?

Am menționat cu bună știință „ctitorirea“ ca fiind „prima“ dintre formele de întemeiere. Nu că ea ar fi cea din care provin celelalte. Nici măcar nu este întemeierea cunoscută prima și nici aceea pe care o recunoaștem prima. Cu toate acestea, tocmai ctitorirea deține o preeminență: nu am putut-o ocoli nici măcar în lămurirea de mai sus a transcendenței. Această „primă“ întemeiere nu e nimic altceva decît *proiectarea faptului-de-a-fi-în-vederea-a...* Dacă „faptul de a lăsa lumea să-și facă liber lucrarea“ a fost definit drept transcendență, și dacă de proiectarea de lume ca întemeiere țin în mod necesar și celelalte moduri de întemeiere, atunci reiese că pînă acum nici transcendența, nici libertatea nu au ajuns să fie pe deplin
determinate. În proiectarea de lume a *Dasein*-ului se ascunde, ce-i drept, faptul că, în și prin trecerea-dincolo, 166
Dasein-ul revine întotdeauna la ceva de ordinul ființării ca atare. Faptul-de-a-fi-în-vederea-a..., proiectat în proiect, *(Vorwurf)*, trimite înapoi la întregul acelei ființări care poate fi dezvăluită în acest orizont de „lume“. De această ființare ține — indiferent de cît sînt ele de contu-

rate sau de explicite — ființarea ca *Dasein* și ființarea care nu este de ordinul *Dasein*-ului. Dar în proiectarea de lume, această ființare nu este încă manifestă în ea însăși. Ba ea ar trebui chiar să rămînă ascunsă, dacă *Dasein*-ul care proiectează nu s-ar afla deja, *ca Dasein proiectant, în mijlocul* acelei ființări. Această aflare-în-mijlocul-a... nu înseamnă, însă, nici aflare printre alte ființări, nici orientare anume *către* această ființare, înțeleasă ca *raportare la* ea. Această aflare-în-mijlocul-a... ține, dimpotrivă, de transcendență. Ceea-ce-trece-*dincolo* și, astfel, se înalță deschizîndu-se trebuie, ca atare, *să se situeze* în ființare. *Dasein*-ul, ca *Dasein* situat, este *cotropit* de ființare, astfel încît, aparținînd ființării, el este întru totul *pătruns afectiv* de către ea. *Transcendență înseamnă proiectare de lume, și anume în așa fel încît acel ceva care proiectează este în întregime stăpînit de ființarea pe care o transcende și deopotrivă pătruns afectiv de către ea.* Ființarea cotropește *Dasein*-ul și, prin această *cotropire* ce ține de transcendență, *Dasein*-ul a dobîndit teren ferm în ființare, a obținut un „temei". Această „a doua" întemeiere nu apare *după* „prima", ci „se petrece în același timp cu ea". Vorbind astfel, nu vrem să spunem că amîndouă există în același „acum", ci, ca modalități ale întemeierii, proiectarea de lume și cotropirea de către ființare aparțin de fiecare dată *unei singure* temporalități, în măsura în care acestea contribuie la nașterea ei. Așa cum „în" timp viitorul premerge dar nu se naște decît în măsura în care se nasc și trecutul și prezentul în unitatea specifică a timpului, tot astfel și modalitățile de întemeiere care provin din transcendență atestă aceeași corelație. Această corespondență există, însă, datorită faptului că transcendența se înrădăcinează în *esența* timpului, cu alte cuvinte în constituția ecstatică a orizontului temporal[60].

Dasein-ul nu ar putea, în calitatea lui de ființare, să fie pătruns afectiv de ființare și, ca urmare, cuprins de ea, copleșit de ea și cutremurat de ea — dealtfel, i-ar lipsi pentru aceasta spațiul de joc —, dacă această cotropire de către ființare nu ar fi însoțită de o deschidere de
167 lume, fie doar și de o mijire a ei. Chiar dacă lumea dezvă-

[60] În considerațiile de față, interpretarea temporală a transcendenței a fost, în mod deliberat, cu totul ocolită.

luită nu este decît puțin sau chiar deloc pătrunsă conceptual; chiar dacă lumea este interpretată ca *o* ființare în rînd cu altele; chiar dacă lipsește o cunoaștere explicită a transcenderii înfăptuite de *Dasein*; chiar dacă libertatea *Dasein*-ului, care aduce cu sine proiectarea de lume, abia s-a trezit — *Dasein*-ul este cotropit de ființare numai *ca* fapt-de-a-fi-în-lume. *Dasein*-ul întemeiază (ctitorește lumea), numai în măsura în care el însuși se întemeiază în mijlocul celor ce ființează.

În întemeierea ctitoritoare — ca proiectare a *posibilității de sine* — e cuprins faptul că, de fiecare dată, *Dasein*-ul *se întrece pe sine însuși.* Potrivit esenței sale, proiectarea de posibilități este, de fiecare dată, mai bogată decît zestrea care sălășluiește deja în cel ce proiectează. Însă o asemenea zestre este proprie *Dasein*-ului deoarece, ca *Dasein* care proiectează, el se situează în mijlocul celor ce ființează. *Dasein*-ului îi sînt astfel deja *sustrase* — și anume doar prin facticitatea sa proprie — anumite alte posibilități. Dar cotropit de ființare, *Dasein*-ului i se sustrag anumite posibilități ale putinței-de-a-fi-în-lume și, tocmai prin această sustragere, rămîn *să-l întîmpine* — devenind lumea sa — acele posibilități ale proiectării de lume care îi sînt „în realitate" accesibile. Această sustragere este cea care conferă pro-iectului proiectat, deci celui rămas [după sustragere], forța cu care el acționează în domeniul de existență al *Dasein*-ului, investindu-l cu obligativitate. *Potrivit celor două moduri de întemeiere, transcendența acționează în același timp în sensul unei întreceri de sine și a unei sustrageri.* Faptul că proiectarea de lume *care implică* o întrecere de sine nu-și dobîndește puterea și nu devine zestre decît prin sustragere, este totodată o dovadă transcendentală pentru *finitudinea* libertății *Dasein*-ului. Se vestește aici cumva chiar esența *finită* a libertății în genere?

Pentru a interpreta multiplele forme de întemeiere proprii libertății este esențial, pentru început, să vedem *unitatea* modalităților de întemeiere discutate pînă acum, așa cum apare ea în această armonizare transcendentală a întrecerii de sine și a sustragerii.

Dasein-ul este, însă, o ființare care, pe lîngă faptul că se situează în mijlocul celor ce ființează, *se* raportează,

168 totodată *la* cele ce ființează și, astfel, deopotrivă la sine însuși. În primă instanță și de cele mai multe ori, această raportare la ființare este echivalentă cu însăși transcendența. Chiar dacă aici este vorba de o interpretare greșită a esenței transcendenței, posibilitatea transcendentală a raportării intenționale trebuie, totuși, să devină o *problemă.* Iar dacă intenționalitatea este o constituție privilegiată a existenței *Dasein*-ului, atunci, cînd căutăm să lămurim transcendența, ea nu poate fi trecută cu vederea.

Proiectarea de lume face, ce-i drept, cu putință — dar acest lucru nu poate fi arătat aici — o înțelegere premergătoare a ființei celor ce ființează, dar nu este ea însăși o relație a *Dasein*-ului cu *cele ce ființează.* Pe de altă parte, faptul că *Dasein*-ul este cotropit de către ființare, că este situat în mijlocul ei (ceea ce implică întotdeauna o dezvăluire a lumii) și, în sfîrșit, că este pătruns afectiv de această ființare — nu reprezintă niciodată o *raportare* la cele ce ființează. Însă *amîndouă* — proiectarea de lume și faptul de a fi cotropit de către ființare —, în unitatea caracterizată de noi, constituie posibilizarea transcendentală a intenționalității și anume în așa fel încît, facînd-o posibilă pe aceasta, ele dau naștere, în calitatatea lor de modalități ale întemeierii, și unei *a treia* modalități: *întemeierea ca întemeiere-justificativă.* În această întemeiere, transcendența înfăptuită de *Dasein* preia posibilizarea de a face manifestă ființarea în ea însăși, cu alte cuvinte, posibilitatea adevărului ontic.

„Întemeierea-justificativă" nu trebuie înțeleasă aici în sensul restrîns și derivat, ca demonstrație a unor propoziții de tip ontic-teoretic, ci în sensul ei principial originar. Potrivit acestei semnificații, a întemeia justificativ înseamnă *a face posibilă întrebarea „de ce" în genere.* Drept care, a face vizibil caracterul originar întemeietor al întemeierii-justificative înseamnă a lămuri originea transcendentală a lui „de ce" ca atare. Cu asta nu vrem să spunem, însă, că trebuie căutată cauza pentru care, în *Dasein*, irumpe factic întrebarea „de ce", ci că trebuie să căutăm răspunsul la întrebarea privitoare la posibilitatea *transcendentală* a lui „de ce" în genere. Va trebui de aceea să cercetăm transcendența însăși în măsura în care ea a fost determinată prin cele două modalități de întemeiere

discutate pînă acum. Întemeierea care ctitorește pro-pune, ca proiectare de lume, posibilități ale existenței. „A exista" înseamnă întotdeauna a te raporta, situîndu-te în mijlocul ființării, la ceva de ordinul ființării: la ființarea care nu e de ordinul *Dasein*-ului, la tine însuți și la cei asemeni 169
ție. În această raportare care ia naștere prin situarea în mijlocul ființării, se pune în joc posibilitatea de a fi a *Dasein*-ului însuși. Proiectarea de lume conține un plus de posibil; tocmai în vederea acestui plus de posibil ia naștere „de ce"-ul care totodată provine din faptul de a fi stăpînit pe de-a-ntregul de către ființarea care împresoară realul în condițiile situării-afective.

Întrucît cele două modalități ale întemeierii menționate mai întîi *constituie*, în transcendență, *un tot*, apariția lui „de ce" este necesară din punct de vedere transcendental. Odată cu originea sa, „de ce"-ul își obține și diversitatea sa. Formele sale de bază sînt: de ce *așa* și nu altfel? De ce acest lucru și nu altul? *De ce este de fapt ceva și nu, mai curînd, nimic?* În acest „de ce", indiferent de felul în care ar fi el exprimat, se ascunde însă deja o preînțelegere, ce-i drept preconceptuală, a naturii unui lucru *(Was-sein)*, a felului-de-a-fi *(Wie-sein)* și a ființei (Nimicului) în genere. Abia această înțelegere a ființei face posibil „de ce"-ul. Asta înseamnă, însă, că ea cuprinde deja răspunsul originar și ultim în sens absolut, pentru orice demers interogativ. Înțelegerea ființei oferă, în calitatea ei de *răspuns* premergător în cel mai înalt grad, *întemeierea-justificativă* ultimă în sens absolut. În această înțelegere, transcendența este, ca atare, întemeietor-justificativă. De vreme ce, în ea, sînt dezvăluite ființa și constituția ființei, întemeierea-justificativă transcendentală se numește *adevăr ontologic*.

Această întemeiere-justificativă se află „la temeiul" oricărei raportări la cele ce ființează, și anume în așa fel încît abia în limpezimea înțelegerii ființei poate ființarea să devină manifestă în sine însăși (adică *în calitatea de* ființare care este ea și așa cum este ea). Întrucît, însă, orice intrare în manifestare a ceva de ordinul ființării (adevăr ontic) este din capul locului în întregime transcendental guvernată de *întemeierea-justificativă* așa cum am caracterizat-o, tocmai de aceea orice descoperire și orice deschidere în plan ontic trebuie să fie, în felul său,

„întemeietor-justificativă“, adică trebuie să se *legitimeze*. În legitimare, se împlinește *invocarea ființării* cerută de natura și de felul-de-a-fi al ființării respective, precum și
170 de *modalitatea de dezvăluire* (adevăr) — acea ființare care apoi se arată a fi „cauză“, de pildă, sau „motiv“ al unei corelații de ființări deja manifeste. Deoarece transcendența *Dasein*-ului, întemeiază justificativ, ca situare proiectivă, producînd înțelegerea ființei, și deoarece *această* întemeiere, în unitatea transcendenței, are aceeași origine ca și primele două invocate (adică provine din libertatea finită a *Dasein*-ului), tocmai de aceea *Dasein*-ul *poate* să se lipsească de „temeiuri și motive“ — atunci cînd e chemat să se justifice și să se legitimeze factic —, tocmai de aceea poate să suprime cerința legitimă de dezvăluire a motivelor, tocmai de aceea el poate falsifica și ascunde. Dată fiind această origine a întemeierii-justificative și dată fiind legitimarea, libertatea este cea care, în *Dasein*, rămîne să decidă de fiecare dată, cît de departe vrea ea să meargă cu această legitimare și dacă este chiar dispusă să împlinească întemeierea-justificativă propriu-zisă, adică să-și dezvăluie posibilitatea transcendentală. Deși în transcendență este întotdeauna dezvăluit ceva din ființă, această dezvăluire nu necesită, totuși, ca ființa să fie surprinsă prin concepte ontologice. Așa se face că transcendența *ca atare* poate să rămînă ascunsă, fiind cunoscută numai într-o interpretare „indirectă“. Dar chiar și atunci, transcendența este, totuși, dezvăluită, pentru că ea face ca tocmai ceva de ordinul ființării să se deschidă în constituția fundamentală a faptului-de-a-fi-în-lume, în care se vădește dezvăluirea de sine a transcendenței. Transcendența se dezvăluie însă anume ca origine a întemeierii, atunci cînd întemeierea este provocată *să iasă la iveală* în tripla sa ipostază. Temei înseamnă, așadar, *posibilitate*, *teren ferm*, *legitimare*. Aceste trei ipostaze ale întemeierii înfăptuite de transcendență unesc în chip originar, realizînd abia astfel întregul în care un anume *Dasein* poate exista. În această triplă ipostază, libertatea este libertate întru temei. Survenirea transcendenței ca întemeiere este formarea spațiului de irumpere de care *Dasein*-ul factic are nevoie pentru *a se menține* factic în mijlocul ființării în întregul ei.

E cazul, deci, să reducem numărul tradițional de patru termeni la trei? Sau cele trei modalități ale întemeierii sînt identice cu cele trei modificări ale lui πρῶτον ὅθεν 171
la Aristotel? Comparația nu poate fi făcută în chipul acesta exterior, căci prima evidențiere a celor „patru temeiuri" se caracterizează prin aceea că nu se face încă o deosebire de principiu între temeiurile transcendentale și cauzele specific-ontice. Cele patru temeiuri nu reprezintă decît „ceea ce este mai general" în raport cu acestea din urmă. Caracterul originar al temeiurilor transcendentale și caracterul lor specific *de temeiuri* rămîn însă ascunse sub caracterizarea formală a începuturilor „prime" și „supreme". Acesta este și motivul pentru care le lipsește unitatea. Ea nu poate consta decît în faptul că întreita întemeiere, privită în perspectiva originii ei transcendentale, are același grad de originaritate. Esența temeiului „însuși" nu poate fi căutată, și cu atît mai puțin găsită, prin încercarea de a afla o specie generală care ar putea fi obținută pe calea „abstracției". *Esența temeiului este întreita ramificare — de origine transcendentală — a întemeierii, care se împlinește în proiectarea de lume, în faptul-de-a-fi-cotropit de cele ce ființează și în întemeierea-justificativă de tip ontologic a ființării.*

Și tocmai din această cauză, cea mai timpurie interogare privitoare la esența *temeiului* se dovedește a fi intim legată de sarcina de a lămuri esența *ființei* și a *adevărului.*

Dar nu rămîne totuși deschisă întrebarea de ce aceste trei elemente care determină transcendența, alcătuind un tot, poartă același nume de „întemeiere"? Oare e vorba de o denumire comună artificială, de o simplă joacă cu cuvintele? Sau cele trei modalități ale întemeierii sînt totuși într-o *anume* privință identice, chiar dacă de fiecare dată în alt chip?. La această întrebare putem, într-adevăr, răspunde afirmativ. Lămurirea *acelei* semnificații, în raport cu care cele trei modalități inseparabile ale întemeierii își corespund unitar, rămînînd, totuși, ramificate, nu se poate realiza la „nivelul" la care se situează considerațiile noastre de aici. Să spunem doar că ctitorirea, dobîndirea de teren ferm și întemeierea — justificativă *provin*, fiecare în felul ei, din *grija persis-*

tenţei şi subzistenţei, grijă care, la rîndul ei, nu este posibilă decît ca temporalitate.

172 Lăsînd, deci, în mod conştient deoparte această problemă şi privind înapoi, către punctul din care a pornit cercetarea noastră, vom discuta acum pe scurt dacă, prin lămurirea „esenţei“ temeiului, aşa cum am încercat să o facem, am aflat ceva despre „principiul raţiunii suficiente“ — şi ce anume am aflat despre el. Acest principiu afirmă că tot ce este de ordinul fiinţării îşi are propriul său temei. Prin cele arătate mai sus se lămureşte pentru început *de ce* lucrurile stau astfel. Ele stau astfel, deoarece fiinţa, înţeleasă din capul locului ca premergătoare, *întemeiează justificativ* în chip originar; aşa se face că fiecare fiinţare invocă în felul ei, în calitatea ei de fiinţare, „raţiuni suficiente“, „temeiuri“, fie că acestea sînt surprinse anume şi determinate în mod adecvat fie că nu. Întrucît temeiul este o trăsătură transcendentală a esenţei *fiinţei în genere*, principiul raţiunii suficiente se aplică *fiinţării*. Însă temeiul ţine de esenţa fiinţei, deoarece fiinţa (şi nu fiinţarea) nu există decît în transcendenţă, adică în actul întemeierii care proiectează o lume, situîndu-se afectiv în ea.

A devenit apoi clar, în legătură cu principiul raţiunii suficiente, că „locul de naştere“ al acestui principiu nu se află nici în esenţa enunţului, nici în adevărul considerat la nivelul enunţului, ci în adevărul ontologic, cu alte cuvinte în transcendenţa însăşi. *Libertatea este originea principiului raţiunii suficiente*; căci în libertate, în unitatea dintre întrecerea de sine şi sustragere, se întemeiează întemeierea-justificativă care se configurează ca adevăr ontologic.

Dacă pornim de la această origine, nu vom înţelege numai principiul raţiunii suficiente în posibilitatea sa internă, ci vom observa mai lesne ceea ce este remarcabil, dar pînă acum nelămurit, în variantele în care el a fost exprimat. În formularea obişnuită a principiului raţiunii, lucrul acesta este dealtfel trecut sub tăcere. Tocmai la Leibniz se găsesc formulări ale principiului care exprimă un moment, în aparenţă neimportant, al conţinutului său. Grupate schematic, aceste formulări sînt: *ratio est cur hoc* **potius** *existit quam aliud*; *ratio est cur sic* **potius**

existit quam aliter; *ratio est cur aliquid* **potius** *existit quam nihil* *. Acest „de ce“ (*cur*) se exprimă ca *cur potius quam* **. Nici aici prima problemă nu este pe ce cale și cu ce mijloace putem răspunde la aceste întrebări formulate de fiecare dată în perspectivă ontică. Trebuie, dimpotrivă, să se lămurească ce anume a făcut ca acel *cur* să se poată asocia cu *potius quam*. 173

Orice legitimare trebuie să se miște în sfera unui *posibil*, deoarece ea este, în calitatea ei de raportare intențională la ființare, deja tributară, dacă se are în vedere posibilitatea ei, unei întemeieri-justificative (ontologice) explicite sau neexplicite. Potrivit esenței ei, această întemeiere pro-pune întotdeauna, în chip necesar, anumite *domenii de variație* ale posibilului — caracterul de posibilitate se modifică pe măsura constituției ființei acelei ființări care urmează să fie dezvăluită —, deoarece ființa (constituția ființei) care întemeiază justificativ este înrădăcinată cu obligativitate transcendentală pentru *Dasein* în *libertatea* acestuia. Reflexul *acestei* origini a esenței temeiului în întemeierea înfăptuită de libertatea finită se poate vedea în *potius quam* al formulărilor principiului rațiunii suficiente. Dar lămurirea corelațiilor transcendentale concrete care există între „temei“ și „mai degrabă decît“ îndeamnă din nou la clarificarea ideii ființei în genere (natură și fel de a fi, ceva, nimic și nimicitate).

După forma și funcția sa tradițională, principiul rațiunii suficiente a rămas cantonat în exterioritatea pe care o aduce cu sine în chip necesar o primă lămurire a „tot ceea ce are caracter de principiu fundamental“. Căci a declara că principiul rațiunii suficiente este un „principiu fundamental“, asociindu-l în plus cu principiul identității și cu cel al noncontradicției și mergînd pînă la a-l deduce din acestea — nu ne călăuzește către origine, ci mai degrabă suprimă orice altă cercetare. Mai trebuie, de asemenea, să se țină seama de faptul că principiile identității și noncontradicției nu sînt doar, *la rîndul lor*, *trans-*

---

* „Rațiune înseamnă de ce există acest lucru *mai degrabă* decît altul; rațiune înseamnă de ce ceva există așa *mai degrabă* decît altfel; rațiune înseamnă de ce există ceva *mai degrabă* decît nimic“.

** „de ce mai degrabă decît.

cendentale ci că trimit la ceva mai originar ce nu are caracter de principiu, ele ţinînd, dimpotrivă, de survenirea transcendenţei ca atare (temporalitate).

Aşa se face că principiul raţiunii suficiente perverteşte esenţa temeiului şi, în forma lui tradiţională de principiu fundamental, el reprimă o problematică ce-i poate conferi, ea abia, un spor de supleţe. Dar această „pervertire" (*Unwesen*) nu trebuie pusă în seama presupusei „superficialităţi" a unor filozofi şi de aceea, nici nu poate fi de-
174 păşită printr-o „investigaţie ulterioară" care se crede mai radicală. Ne-esenţa (*Un-wesen*) temeiului se explică prin faptul că el provine din libertatea finită. Însăşi această libertate nu se poate sustrage acelui ceva care ia naştere chiar din ea. Temeiul care ia naştere prin transcendere se reflectă asupra libertăţii înseşi şi, *în calitatea ei de origine*, ea însăşi devine „temei". *Libertatea este temeiul temeiului.* Nu e vorba, desigur, de o „reiteraţie" formală, infinită. Natura de temei a libertăţii nu are — ceea ce se poate crede întotdeauna la prima vedere — caracterul *uneia* din modalităţile întemeierii, ci trebuie determinată drept unitate întemeietoare a ramificării transcendentale a întemeierii. Fiind *acest* temei (*Grund*), libertatea este, însă, „*a-byssos*" (*Ab-grund*) al *Dasein-ului*. Nu vrem să spunem cu aceasta că orice raportare liberă este în sine fără de temei, ci că libertatea, acţionînd esenţial ca transcendenţă, aşează *Dasein*-ul, ca putinţă de a fi, în posibilităţi care se cască în faţa opţiunii sale finite, adică în destinul *Dasein*-ului.

Dar în trecerea-dincolo de fiinţare prin intermediul proiectării de lume, *Dasein*-ul trebuie să treacă-dincolo de sine însuşi, pentru ca abia astfel, de la această înălţime el să ajungă să se înţeleagă *pe sine* ca abis. La rîndul său, acest caracter abisal al *Dasein*-ului nu este ceva care s-ar putea lămuri cu ajutorul unei dialectici sau al unei analize psihologice. Căscarea abisului în transcendenţa întemeietoare este, dimpotrivă, mişcarea originară pe care libertatea o împlineşte cu noi înşine. Astfel, ea „ne dă de înţeles", cu alte cuvinte ne pro-pune drept conţinut originar al lumii faptul că acesta, cu cît mai originar este el întemeiat, nimereşte mai simplu miezul *Dasein*-ului, sineitatea sa manifestată în acţiune. Prin urmare,

neesenţa temeiului este „depăşită“ numai prin existenţa factică, dar înlăturată ea nu poate fi niciodată.

Însă dacă transcendenţa, în sensul de libertate întru temei, este înţeleasă în primul şi în ultimul rînd ca abis, atunci, odată cu aceasta se accentuează şi esenţa a ceea ce am numit *cotropirea Dasein*-ului înlăuntrul fiinţării 175
şi de către fiinţare. Deşi se situează în mijlocul celor ce fiinţează şi este pătruns afectiv de ele, *Dasein*-ul, ca *liberă* putinţă-de-a-fi, este *aruncat* printre celelalte fiinţări. *Faptul că Dasein*-ul este, potrivit posibilităţii sale, un „sine“ — şi aceasta, de fiecare dată, factic corespunzător libertăţii sale — şi, de asemenea, *faptul că* transcendenţa se naşte ca o survenire originară — nu stau în puterea acestei libertăţi. O asemenea neputinţă (faptul-de-a-fi-aruncat) nu este însă rezultatul asaltului fiinţării asupra *Dasein*-ului, ci această neputinţă determină însăşi fiinţa *Dasein*-ului. Orice proiectare de lume este, de aceea, o proiectare *aruncată*. Lămurirea *esenţei finitudinii Dasein*-ului pornind de la constituţia fiinţei sale trebuie să premeargă oricărei definiri „de la sine înţelese“ a „naturii“ finite a omului, oricărei descrieri a proprietăţilor care decurg din finitudine şi, cu atît mai mult, oricărei „explicări“ pripite a provenienţei ontice a acelor proprietăţi.

Esenţa finitudinii *Dasein*-ului se dezvăluie însă în *transcendenţă ca libertate întru temei.*

Aşa se face că omul, ca transcendenţă care există trecînd-dincolo în posibilităţi, este o *fiinţă a depărtării.* Numai prin intermediul unor depărtări originare, pe care şi le configurează în transcenderea a tot ce fiinţează, ajunge să urce în el adevărata apropiere faţă de lucruri. Şi numai putinţa de a asculta în depărtare face să se nască în *Dasein* ca sine răspunsul *Dasein*-ului-fiinţător-cu-noi-laolaltă (*Mitdasein*). În această laolaltă-fiinţare (*Mitsein*), *Dasein*-ul poate să renunţe la natura sa de eu, pentru a se dobîndi ca sine autentic.

DESPRE ESENȚA ADEVĂRULUI

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Comentatorii lui Heidegger consideră că *Vom Wesen der Wahrheit* /„Despre esenţa adevărului"/ ocupă un loc deosebit în ansamblul operei filozofului de la Freiburg deoarece în acest text se concretizează o modificare a punctului de vedere în raport cu lucrarea sa capitală *Sein und Zeit*, în perimetrul căreia s-au înscris toate lucrările concepute după 1927; apoi, tot aici se conturează principalele teme ce îl vor preocupa în anii următori şi chiar pe întreaga durată a activităţii sale creatoare. Modificarea amintită este atît de radicală încît Heidegger însuşi s-a văzut nevoit să vorbească despre o „*Kehre*", despre o „răsturnare" sau, mai exact, despre o străbatere a aceluiaşi drum în sens invers, dar la un alt nivel. Heidegger însuşi a insistat asupra faptului că nu poate fi vorba de o ruptură între temele dinainte şi de după *Kehre*, iar exegeţii s-au grăbit să preia acest comentariu *pro domo:* nu există un „Heidegger I" şi un „Heidegger II", nu există la Heidegger „o revoluţie copernicană". Heidegger a fost mereu convins că gîndirea nu avansează în sensul propriu-zis al cuvîntului, ea nu se deplasează dintr-un punct în altul, ci ea este chemată să „bată pasul pe loc". Aşa se explică recurenţa temelor, perfecta naturaleţe cu care Heidegger comunică cu gînditorii cei mai îndepărtaţi în timp şi spaţiu, fără a-şi pune măcar o clipă problema dacă aceste distanţe nu sînt cumva insurmontabile.

Vom Wesen der Wahrheit cuprinde mari dificultăţi nu numai pentru că gîndirea lui Heidegger este în genere dificilă, ci şi pentru că textul acesta ilustrează chiar mersul gîndului (am prefera acum să vorbim despre o săpare obstinată în adîncul problematicii); el nu oferă rezultatele căutării, ci îl invită pe cititor să participe el însuşi la această căutare.

Conferinţa *Despre esenţa adevărului* izvorăşte din *Fiinţă şi timp*, dar nu pentru a relua cele spuse acolo ci pentru a le dezvolta şi aprofunda. În faimosul § 44 din *Fiinţă şi timp* Heidegger denunţase conceptul tradiţional de adevăr, aşa cum a prezidat el devenirea metafizicii occidentale, drept nesatisfăcător. *Despre esenţa adevărului* se înscrie astfel în efortul lui Heidegger „de depăşire" sau „deconstrucţie" a metafizicii tradiţionale. În *Fiinţă şi timp* accentul analizei este pus pe corelaţia dintre *Dasein* şi adevăr în scopul de a vedea „de ce fiinţa este asociată în chip necesar cu adevărul, iar acesta, la rîndul lui, cu fiinţa". (SZ, p. 213) Op-

ţiunea pentru corelarea adevărului cu *Dasein*-ul este firească pentru această perioadă în care Heidegger îşi propusese să pună în lumină *sensul fiinţei* printr-o analitică a celui care pune întrebarea privitoare la fiinţă, adică printr-o analitică a *Dasein*-ului. Se poate spune că tot întrebarea privitoare la corelaţia necesară dintre adevăr şi fiinţă este cea care se află în centrul conferinţei despre esenţa adevărului; chiar şi modul de desfăşurare a interogaţiei este în multe puncte asemănător. Conferinţa *Despre esenţa adevărului* pleacă, la fel ca şi *Fiinţă şi imp*, de la conceptul tradiţional de adevăr înţeles, de la Aristotel încoace, drept potrivire dintre enunţ şi lucru. Dar aşa cum s-a arătat (BIEMEL, 1983, 70), deja în această reconstrucţie, în aparenţă obiectivă, Heidegger nu se rezumă la o simplă descriere, ci încearcă, ferindu-se să nu cadă într-o teorie a conştiinţei aşa cum a proiectat-o Husserl, să elucideze cum poate fi în genere înţeleasă o fiinţare sau alta. Pentru ca un enunţ să devină posibil, observă Heidegger pe bună dreptate, lucrul trebuie mai întîi să se arate, el trebuie să ajungă într-un domeniu pe care Heidegger îl numeşte „deschisul" *(das Offene)*. Acest domeniu nu este creat de cel care enunţă, ci el însuşi trebuie, la rîndul său, să se situeze în domeniul respectiv. Raportarea care se situează în deschis *(das offenständige Verhalten)* este ea însăşi deschisă pentru ceea ce este manifest, pentru ceea ce este deschis *(das Offenbare)*. Heidegger arată că deja gînditorii din Antichitatea greacă au conceput ceea ce este manifest drept ceea ce ajunge la prezenţă. Trebuie subliniat aici că această ajungere-la-prezenţă este menită să contracareze firescul cu care pînă la Heidegger a fost concepută ca dată prezenţa imediată, nemijlocită a lucrurilor, punîndu-se accentul pe analiza conştiinţei în raporturile sale cu lucrurile — această tendinţă putînd fi urmărită de la Descartes, trecînd prin Kant şi întregul idealism german, pentru a culmina la Husserl. Se poate spune, aşadar, că demersul lui Heidegger vizează subminarea lui *Vorhandenheit*, a realităţii imediate, nechestionate a lucrurilor. Acum lucrurile nu mai sînt prezente pur şi simplu, ci *ajung* la prezenţă, iar elementele angrenate în acest *proces* — *Dasein*-ul, deschisul, lucrul, adevărul, şi, desigur, fiinţa — sînt analizate în corelaţia lor în diferite scrieri heideggeriene.

Corectitudinea enunţului depinde aşadar de situarea noastră în deschis. În consecinţă, într-un prim pas, raportarea ce se situează în deschis trebuie considerată a fi însăşi *esenţa adevărului*. În pasul următor, Heidegger se întreabă care este temeiul posibilităţii ca *Dasein*-ul să se supună, în procesul enunţării, fiinţării, căci numai o atare supunere petrecută în spaţiul deschisului garantează adevărul. Temeiul acestei posibilităţi este, potrivit lui Heidegger, faptul ca *Dasein*-ul să fie liber pentru caracterul manifest al unui deschis; cu alte cuvinte, în pasul următor esenţa adevărului se arată a fi *libertatea*. Este foarte important ca în

acest context libertatea să nu fie gîndită ca o însușire a omului. Dealtfel Heidegger precizează că nu omul posedă libertatea, ci că libertatea îl posedă pe om. Dar atunci care este temeiul libertății? Găsim o sugestie în acest sens la începutul capitolului al 4-lea al conferinței: libertatea, se spune aici, „își primește propria esență din esența mai originară a adevărului care, el doar, este esențial". (GA 9, p. 187; trad. rom., p. 145).

Dasein-ul se situează în deschis și, în felul acesta, se expune ființării — *Dasein*-ul este deci ec-sistent. În scrierea separată a lui „ec-sistent" se concentrează noua concepție a lui Heidegger despre raportul dintre *Dasein* și ființă. În timp ce în *Sein und Zeit* „existență" înseamnă alegerea de către *Dasein* a anumitor posibilități de a fi, „ec-sistență" desemnează acea lăsare-să-fie ce precede orice raportare a noastră. Libertatea este ea însăși ec-sistentă: expunere în starea-de-neascundere a ființării. În conferința *Vom Wesen der Wahrheit*, dar și în textele de mai tîrziu, gîndirea lui Heidegger gravitează mereu în jurul acestei stări-de-neascundere. În textul de față adevărul este echivalat cu ieșirea-din-ascundere. Heidegger gîndește aici adevărul în spiritul lui *alétheia*, cuvînt care se traduce îndeobște prin „adevăr", dar al cărui sens originar a fost abandonat de dezvoltarea ulterioară a metafizicii atunci cînd a gîndit ființa, așa cum îi reproșează Heidegger, doar pornind de la ființare.

În continuare, Heidegger se oprește asupra problemei neadevărului care în *Ființă și timp* a fost atinsă doar în treacăt. Pentru a ajunge la adevăr, omul trebuie să se supună ființării, dar acolo unde există libertatea de a o face, acolo există și libertatea de a nu o face — atunci omul nu lasă ființarea să fie așa cum este ea, ci o acoperă și blochează accesul către ea: așa se instaurează dominația aparenței, așa se ajunge la înstăpînirea neesenței adevărului. Analiza neadevărului conceput îndeobște ca simplu revers al adevărului, ca amprenta sa negativă, așadar ca o formă derivată, îi permite lui Heidegger să pătrundă și mai adînc în esența adevărului, deoarece în viziunea lui adevărul și neadevărul se situează pe același plan, nu sînt derivate unul din celălalt, ci provin, cu drepturi egale, din aceeași sursă, au același temei. La originea acestui gînd se află observația că libertatea nu este o proprietate a omului, ci că el este, așa cum s-a arătat, o proprietate a libertății, libertatea îl „posedă" pe om. În cazul acesta, neadevărul nu mai poate fi atribuit omului, neadevărul nu mai este rezultatul unei neadecvări a intelectului la lucruri. Sursa neadevărului, ca și cea a adevărului, trebuie căutată în altă parte.

Pentru a ajunge la această sursă, Heidegger disociază raportarea la cutare sau cutare ființare de raportarea la ființarea în întregul ei. Ne

mulțumim de obicei, spune el, cu cîte o ființare particulară care este deja manifestă, în vreme ce ființarea în întregul ei ne scapă; ea ne rămîne ascunsă. „În libertatea ec-sistentă a *Dasein*-ului survine ascunderea ființării, în întregul ei, iar tocmai starea-de-ascundere *este*". (GA 9, p. 193; trad. rom., p. 150). Trebuie precizat că ascunderea nu este concepută, așa cum ne-am aștepta, la nivelul unei ființări sau al alteia drept ceea ce în ea este încă necunoscut și care urmează, în procesul cunoașterii, să fie ridicat la lumina conștiinței, devenind astfel conținutul unui enunț adevărat. Nu. Starea-de-ascundere este o caracteristică a ființării în întregul ei și premerge astfel oricărei cunoașteri. Putem spune atunci apăsat: orice ieșire-din-ascundere. poate avea loc numai pe temeiul stării-de-ascundere *Dasein*-ul lasă ființarea să fie, i se supune și, în felul acesta, se raportează, ce-i drept, la starea-de-ascundere, dar aceasta îi rămîne totuși ascunsă. Heidegger numește mister *(Geheimnis)* acest joc dintre ascundere și neascundere în care este prins *Dasein*-ul. Preocupată exclusiv de ființare, gîndirea occidentală uită de mister; starea-de-ascundere nu reprezintă pentru ea o temă de meditație. Metafizica occidentală, încă de la Platon și Aristotel, a pornit de la realitatea nemijlocită a obiectelor și a proceselor *(Vorhandenheit)* fără a se preocupa de ceea ce o face posibilă.

Dar prin uitare, misterul nu-și pierde nicidecum forța, ci el se manifestă, dimpotrivă, cu întreaga putere prin aceea că omul — de pildă în tehnica contemporană — se cramponează de ceea ce îi este familiar și se comportă totodată ca și cum ar fi stăpînul întregii ființări: *Dasein-ul* ec-sistent este totodată in-sistent. Însă *Dasein*-ul care in-sistă cade pradă rătăcirii. „Rătăcirea este anti-esența esențială, opusă esenței originare a adevărului." (GA 9, p. 197; trad. rom., p. 154). În esența originară a adevărului intră, așadar, cu drepturi egale și neadevărul ca ascundere. Dar de vreme ce rătăcirea provine chiar din esența adevărului, omul poate ajunge, din rătăcire, la esența adevărului.

Ajuns în acest punct, Heidegger afirmă abrupt: „Atunci se dezvăluie temeiul împletirii esenței adevărului cu adevărul esenței". (GA 9, p. 198; trad. rom., p. 155). Această propoziție, în aparență paradoxală, reprezintă doar formularea unei teze pe care Heidegger urma să o dezvolte într-o altă conferință (BIEMEL, 1983, 77). Așa se explică de ce conferința *Despre esența adevărului* se încheie atît de brusc încît poate părea un simplu fragment. În rezumatul cu care ea se sfîrșește, ni se sugerează însă în ce direcție urma să se îndrepte gîndul lui Heidegger: în conceptul de „esență", spune el, filozofia gîndește ființa. Vedem aici continuitatea tezei expuse în *Sein und Zeit* despre corelația necesară dintre adevăr esență. În propoziția cu care se încheie în conferință meditația asupra

esenței adevărului — „Oare întrebarea privitoare la esența adevărului nu trebuie să fie totodată și înainte de toate întrebarea privitoare la adevărul esenței?“; (GA 9, p. 200; trad. rom. p. 157) — cuvîntul esență“ trebuie înlocuit prin cel de „ființă“. Finalul conferinței cuprinde așadar doar o sugestie în ce direcție trebuie gîndită esența adevărului. Cel care dorește să-l urmezo pe Heidegger pe drumul indicat va trebui să străbată cu el *die Kehre* și va afla atunci treptat ce este *Da-sein*, ce este *die Lichtung*, *das Ereignis* și multe alte concepte prin care Heidegger a încercat să prindă ceva din relația complicată dintre om și ființă.

Pentru a reveni la importanța excepțională a conferinței *Despre esența adevărului* în ansamblul operei lui Heidegger, trebuie să o delimităm în primul rînd de *Sein und Zeit*: noutatea poate fi rezumată în faptul că, spre deosebire de *Sein und Zeit*, nu mai este luat *Dasein*-ul ca punct de pornire pentru a ajunge la adevăr, ci că adevărul constituie acum punctu de pornire, iar *Dasein*-ul și relațiile sale cu ființarea sînt redefinite în lumina întrebării privitoare la esența adevărului (BIEMEL, 1983, 77). Nu putem gîndi esența adevărului decît dacă încercăm să gîndim ființa însăși. Direcția în care s-a îndreptat gîndul lui Heidegger rezultă din nota pe care a adăugat-o mai tîrziu textului său: dacă în conferința despre esența adevărului rămîne încă incert care este subiectul propoziției „esența adevărului este adevărul esenței“, în notă Heidegger spune apăsat: subiectul propoziției este *adevărul esenței*, adică al ființei — adevărul devine astfel, în viziunea lui Heidegger, o trăsătură fundamentală a ființei, iar ființa este temeiul însuși al adevărului.

Dar care sînt elementele noi pe care le aduce *Despre esența adevărului* în raport cu *Ființă și timp* privitor la definirea ființei? În conferință, ființa este concepută drept „deschis“, adică acel ceva care face posibilă orice înțelegere. Ființa este temeiul oricărui adevăr, este neascunsul prin excelență. Dar ea este totodată și ascunsul prin excelență. Starea-de-ascundere a ființei este atît de cuprinzătoare încît ascunde însăși această ascundere. „Misterul“ este această dublă ascundere a ființei, cu alte cuvinte, Heidegger numește „mister“ însăși ascunderea ascunderii. Ascunderea ființei a prezidat întreaga devenire a metafizicii occidentale. Copleșirea *Dasein*-ului de către ființare nu se explică doar prin structura lui, ci rezultă chiar din caracterul de mister al ființei. Prin conferința *Despre esența adevărului* Heidegger face un pas înainte hotărîtor în direcția reconsiderării raportului dintre *Dasein* și ființă în favoarea ființei.

EXCURS DESPRE „KEHRE"

Dacă întrebarea privitoare la ființă este *unica* problemă care stă în centrul gîndirii lui Heidegger de la *Sein und Zeit* şi pînă în ultimele sale scrieri, atunci ce anume poate să însemne *Kehre*, faimoasa „schimbare de direcție", „răsucire", „răsturnare", „viraj" despre care s-a vorbit atîta în legătură cu gîndirea lui Heidegger? Presupune ea oare că tot ce Heidegger a gîndit pe tema ființei pînă la un moment dat este abandonat şi că o *altă* concepție este elaborată în locul celei vechi?

Trebuie să fie limpede că o asemenea cezură nu a existat niciodată în gîndirea lui Heidegger. Atunci despre ce este vorba în cazul acestei *Kehre?* Despre schimbarea accentelor în cadrul unei relații constante: a relației dintre om şi faptul-de-a-fi sau, „tehnic" vorbind, dintre *Dasein* şi *Sein*. Am văzut cum gîndirea despre ființă în *Sein und Zeit* nu întîrzie să devină o analitică existențială a *Dasein*-ului, ceea ce înseamnă: o analitică a structurilor ontologice specifice acelei ființări prin care ființa devine inteligibilă*. Gîndirea despre ființă se mută din capul locului în gîndirea termenului care gîndeşte ființa, în analiza locului privilegiat prin care se consitutie *sensul* ființei. *Dasein*-ul, ca „foyer" al transcendentalului, devine locul înțelegerii pre-empirice a faptului-de-a-fi. *Acesta* este drumul pe care se aşează gîndirea lui Heidegger despre ființă: *Dasein*-ul este eroul discursului, iar ființa este doar orizontul, elementul privit de departe. În raza nemijlocită a privirii rămîne ființarea care sîntem noi, cu nesfîrşitul ei alai de constituenți existențiali: lumea, transcendența, libertatea, a-fi-în-vederea-a..., a-fi-întru-moarte, teama, grija, temporalitatea. *Sein und Zeit* este această paradă a structurilor fundamentale ale *Dasein*-ului, înăuntrul cărora, abia, se naşte sensul lui „a fi".

Dar Heidegger nu face parte din familia gînditorilor care uită ce şi-au propus. Ce-i drept, ființa „are nevoie" de *Dasein* pentru a fi înțeleasă şi exprimată, dar tema, marea temă a discursului anunțată din capul locului, nu era „ființa ca atare"? Nu cumva orizontul *(doar* orizontul*)* care, pentru început, este ființa, devine în cele din urmă însăşi *lumina* care trebuie privită în față? Lumina în care *orice* ființare se deschide şi se arată drept ceea ce este ea? Recuperarea lui *Sein* ca temă explicită — după lungul popas al gîndirii în perimetrul ființei ființării care pune întrebarea cu privire la el *(Dasein*-ul, deci*)* — iată care este sensul lui *Kehre*. Însă acest lucru nu înseamnă doar că atenția se mută de la *Dasein*

---

* Vezi *Nota introductivă* la *Ce este metafizica?* paragraful final: *Excurs despre ființă, ființare şi Dasein.*

la *Sein*, ci că în acest scenariu ontologic ființei îi revine rolul principal: *Dasein*-ul pierde preeminența sau, mai precis, privilegierea lui se dovedește acum a fi fost una de pasaj: în relația sa cu ființa, *Dasein*-ul trebuie să rămînă, pînă la urmă, subordonat. Deznodămîntul disputei pentru întîietate în cadrul raportului amintit se produce în favoarea ființei; în *Despre esența adevărului* acest lucru devine pe deplin vizibil. Căci aici, afirmă de Waelhens și Biemel, „se pornește..., într-o anume opoziție cu *Ființă și timp*, nu de la *Dasein* pentru a se ajunge la ființă, ci *Dasein*-ul însuși este înțeles dinspre ființă. Acesta ne apare a fi pasul decisiv în dezvoltarea gîndirii lui Heidegger." *(Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit"*, în „Symposion" 3, Freiburg-München, 1952, pp. 473—508; p. 477, *apud* DEMSKE, 1963, 93) Ceea ce pînă la urmă înseamnă: gîndirea nu mai este „gîndire a *Dasein*-ului", ci „gîndire a ființei" *(Seinsdenken)*. Aceste genitive trebuie înțelese, ca întotdeauna în cazul lui Heidegger, în ambiguitatea lor subiectiv-obiectivă: gîndirea *aparținea* *Dasein*-ului și îl *viza* pe acesta; gîndirea *aparține* acum ființei și o *vizează* pe aceasta. Adică: gîndirea ființei nu este un act subiectiv al omului, ci ea este determinată de ființa însăși și aparține acestei ființe. Omul devine simplu „mediu" al acestei gîndiri, locul de deschidere *(das Da)* prin care se manifestă și se rostește *ființa*. Acum, cînd ființa pășește în prim plan și cînd gîndirea devine gîndire *a ei* — ceea ce înseamnă: *ei aparținătoare* —, omul pierde prestanța umanismului tradițional, iar gîndirea, pe aceea a intelectului suveran care își primește investitura din temeiul ultim al „logicului". Legile gîndirii și limba sînt ecoul în om a unei prealabile deschideri a ființei. Ceea ce este reușită și eroare în om nu-i mai aparține omului însuși, ci trimite la mișcările de retragere și dăruire ale ființei, la neîncetatul ei joc de lumini și umbre, la dialectica sofisticată a ascunderilor și dezvăluirilor ei.

Ce rol îi revine omului în această nouă poziție? El continuă să rămînă *Dasein*, acel *Da* ca deschidere luminatoare a ființei în mijlocul ființării. Dar ca acest loc privilegiat — traversat și vizitat de ființă —, el nu-și mai are capătul în sine, el nu mai acționează cu de la sine putere. Nu mișcările „viguroase" ale *Dasein*-ului sînt acum în prim plan, nu libertatea sau transcendența prin care el își proiectează lumea și se întemeiază pe sine pornind de la o înțelegere de sine, ci gesturile primitoare, cele „atente la...", cele pregătite să surprindă urmările *unei inițiative ce nu-i aparține*. Accentul cade acum pe *ceea ce* se manifestă în om (deci pe ființă) și nu pe om ca *loc* de manifestare a ființei. Omul nu se mai administrează pe sine ca acest loc, ci administrează acel ceva de care el este locuit. În felul acesta, tenta existențialistă care stăruie asupra gîndirii lui Heidegger după *Sein und Zeit* dispare cu desăvîrșire. Se dovedește acum că miza nu a fost niciodată antropologică, ci constant ontologică.

O excelentă sinteză a problemei lui *Kehre* se află la DEMSKE (1963, 121): „Principala temă a lui Heidegger după *Kehre* este gîndirea ființei înseși. El continuă să întrebe în privința sensului ființei, respectiv în privința acelui ceva pe care îl avem propriu-zis în vedere, atunci cînd spunem „ființă"; această întrebare rămîne pe mai departe fenomenologică, în sensul că ea întreabă în privința ființei ca fenomen, adică în privința ființei așa cum se arată ea omului. Și totuși, întrebarea privitoare la ființă a cunoscut, cu începere de la *Sein und Zeit*, o dublă transformare interioară: în primul rînd, „ceea ce avem în vedere" *(das Meinen)* cu privire la ființă nu este gîndit dinspre om, așa cum s-a petrecut în primă instanță în *Sein und Zeit*, ci dinspre ființă; așadar, nu este vorba despre ceea ce *avem noi în vedere*, cînd spunem „ființă", ci despre *ceea ce* avem noi în-vedere, respectiv intenționăm, vizăm, aducem în cîmpul privirii, cu alte cuvinte despre perspectiva pe care ființa o oferă dinspre sine atunci cînd ni se arată și cînd dă de înțeles; considerarea întrebării privitoare la sensul ființei s-a mutat astfel de pe momentul *întrebătorului* pe momentul a *ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare*. În al doilea rînd, interogarea vizează acum ființa însăși și nu ființa ființării..."

Pentru o înțelegere nuanțată a locului pe care îl ocupă *Kehre* în evoluția gîndirii lui Heidegger, redăm următoarele precizări ale lui PÖGGELER (1972, 139—39, și 145): „Printr-o gravă neînțelegere, *Kehre* a fost interpretată ca o abandonare a preocupării pentru *Dasein*-ul uman în favoarea unui *Sein* ipostaziat. În realitate, întreaga radicalitate a lui *Kehre* iese în evidență abia în trecerea de la prima parte a lui *Sein und Zeit* la partea a doua (deci în trecerea de la construcția sistematică la destrucția istorică): în această trecere se realizează reîntoarcerea la supoziția, care l-a ghidat constant pe Heidegger, cum că tradiția ontologică este aceea care ne constrînge să ne punem întrebarea privitoare la ceea ce, pe parcursul ei, a fost dat uitării, întrebarea privitoare la timp și ființă. (...) Nicidecum, cînd ne referim la *Kehre*, nu poate fi vorba de o preferință pentru gîndirea greacă, și nici măcar pentru cea presocratică, în defavoarea gîndirii moderne. Împărțirea gîndirii lui Heidegger într-o gîndire dinaintea lui *Kehre* și în alta după *Kehre* (într-un Heidegger I și un Heidegger II, cum a procedat W. J. Richardson în cartea sa despre Heidegger), conduce foarte ușor la o inadecvată delimitare a fazelor din drumul parcurs de gîndirea lui Heidegger și, pe deasupra, la fragmentarea acelei unice și constante întrebări în abordări interogative variate. Heidegger însuși a vorbit despre o transformare a întrebării privitoare la *sensul* ființei în întrebarea privitoare la *adevărul* ființei, precum și despre o transformare a acestei întrebări la întrebarea privitoare la *Ortschaft* sau *Lichtung*." (138—39).

Iar într-o notă, Pöggeler adîncește sensul lui *Kehre*, invocînd chiar mărturiile lui Heidegger: „Dacă vrem să evităm împărțirea pasibilă de neînțelegere a drumului parcurs de gîndirea lui Heidegger într-o fază care durează pînă la *Kehre* și o alta de după *Kehre*, gîndirea lui Heidegger poate fi împărțită în funcție de orientările diferențiate către *sensul* ființei, către *adevărul* ființei și, în sfîrșit, către *Lichtung* sau *Ortschaft*. Heidegger însuși spune că doar în sfera lui *Sein und Zeit* ar fi fost formulată întrebarea privitoare la ființă ca întrebare privitoare la «sensul ființei». «Cette formulation est abandonnée plus tard pour celle de „question de la verité de l'être" — et finalement pour celle de „question du lieu, ou de la localité de l'être" — d'où le nom de Topologie de l'être. Trois termes, qui se relaient tout en marquant leș étapes sur le chemin de la pensée: Sens — verité — lieu *(topos)*. Si l'on cherche à clarifier la question de l'être, il est nécessaire de saisir ce qui lie et se qui différencie ces trois formulations succesives» *. — Vorbirea despre *sensul* ființei a fost înlocuită de vorbirea despre *adevărul* ființei, pentru că istorismul modern și neokantianismul modelaseră în mod decisiv această primă preocupare. Iar întrucît adevărul ființei ca stare-de-neascundere era gîndit pornind de la *alétheia* elină, vorbirea despre adevărul ființei a fost și ea abandonată din clipa în care Heidegger a crezut a înțelege că pînă și în gîndirea greacă preocuparea sa nu își găsise locul cuvenit și că, de aceea, această preocupare nu poate fi numită cu un cuvînt aparținînd acestei gîndiri. Vorbirea despre adevărul ființei a fost la rîndul ei înlocuită cu vorbirea despre *Lichtung* sau *Ortschaft*..." (145).

Să reținem deci din toate acestea — ceea ce am subliniat din capul locului — că prin *Kehre* nu trebuie să se înțeleagă o ruptură în gîndirea lui Heidegger, ci un efort de succesivă adaptare a vocabularului la conținutul unei gîndiri noi.

* *Seminaire tenu au Thor, en septembre 1969, par le Professeur Martin Heidegger*, p. 22.

DESPRE ESENȚA ADEVĂRULUI

Despre *esența* adevărului este vorba aici. Atunci cînd 177
punem întrebarea privitoare la esența adevărului, ceea ce ne preocupă nu este dacă adevărul e un adevăr al experienței practice de viață sau al unui calcul economic, dacă e adevărul unei reflecții tehnice sau al tactului politic, sau, mai degrabă, un adevăr al cercetării științifice sau al unei creații artistice sau, poate, chiar adevărul unei meditații filozofice sau adevărul unei credințe religioase. Întrebarea privitoare la esență își abate privirea de la toate acestea și o poartă în afară către acel Ceva care dă marca oricărui „adevăr“ ca adevăr.

Dar oare atunci cînd punem întrebarea privitoare la esență, nu ne rătăcim ridicîndu-ne în vidul generalului, acel vid care taie respirația oricărei gîndiri? Oare ascensiunea arogantă care însoțește o asemenea interogare nu aduce la lumină lipsa de teren ferm a oricărei filozofii? O gîndire bine înrădăcinată, întoarsă către real, ar trebui, înainte de toate și fără ocolișuri, să stăruie ca adevărul real, care ne dă astăzi măsură și fermitate, să fie înălțat împotriva confuziei pe care o aduc cu sine opiniile și calculele. Însă confruntată cu mizeria reală, ce rost mai are întrebarea privitoare la esența adevărului — această întrebare abstractă („care se desprinde de tot ce este real“)? Nu cumva întrebarea privitoare al esență este cea mai lipsită de esență și cea mai gratuită întrebare din toate cîte pot fi puse?

Nimeni nu poate tăgădui evidența acestor obiecții. Nimeni nu are dreptul să treacă cu ușurință peste gravitatea lor copleșitoare. Cine este, însă, cel care formulează aceste obiecții? „Bunul“ simț comun. El este cel care cere stăruitor folosul nemijlocit și hulește cunoașterea esenței ființării, acea cunoaștere esențială care se numește,
de atîta vreme, „filozofie“. 178

Simțul comun își are propria sa necesitate; el își afirmă dreptul cu singura armă care îi stă la dispoziție. El invocă mereu „de là-sine-înțelesul“ pretențiilor și obiecțiilor sale. Dar filozofia nu poate niciodată să combată simțul comun, întrucît el rămîne surd la limbajul filozofiei. Dealtfel, filozofia nici nu trebuie să vrea să-l combată, de vreme ce, confruntat cu ceea ce filosofia așează în fața privirii care caută esența, simțul comun se dovedește orb.

Pe de altă parte, noi înșine rămînem prinși în felul de a înțelege al simțului comun, cîtă vreme ne socotim în deplină siguranță în acele felurite „adevăruri“ ale experienței de viață și ale acțiunii, ale cercetării, ale creației și ale credinței. Noi înșine ne facem părtași la revolta „de-la-sine-înțelesului“ împotriva oricărei exigențe pe care o aduce cu sine tot ceea ce merită să fie întrebat *(das Fragwürdige)*.

Dar dacă tot este vorba de a pune întrebarea privitoare la adevăr, atunci ceea ce se cere este răspunsul la întrebarea unde ne situăm noi astăzi. Vrem să știm ce se întîmplă astăzi cu noi. Vrem să cunoaștem țelul care trebuie pus în fața omului, în istoria sa și pentru această istorie. Vrem să știm „adevărul“ real. — Deci totuși adevărul! Pesemne că atunci cînd cerem „adevărul“ real știm deja ce înseamnă adevărul în genere. Sau poate că știm doar „intuitiv“ și „în general“? Dar oare această „cunoaștere“ aproximativă și indiferența față de ea nu sînt și mai jalnice decît simpla necunoaștere a esenței adevărului?

1

Conceptul curent de adevăr

Ce se înțelege îndeobște prin „adevăr“? Cuvîntul
„adevăr“, acest cuvînt înalt și totodată uzat pînă la a
179 deveni inutilizabil, are în vedere acel ceva care face ca
un lucru adevărat să fie un lucru adevărat *(ein Wahres)*.
Ce este un lucru adevărat? Spunem, de pildă: „este o
adevărată bucurie să pui umărul la reușita acestei acți-

uni". Vrem să spunem cu aceasta: este o bucurie, o bucurie reală. Adevăratul *(das Wahre)* este realul *(das Wirkliche)*. Drept care și vorbim de aurul adevărat spre deosebire de cel fals. Aurul fals nu este în chip real ceea ce el pare a fi. El nu este decît o „aparență" și, de aceea, este nereal. Nerealul este considerat a fi opusul realului. Însă imitația de aur este și ea ceva real. Drept care vom spune mai clar: aurul real este aurul autentic. Însă „reale" sînt amîndouă: aurul autentic, nu mai puțin decît cel neautentic aflat în circulație. Așadar, caracterul adevărat al aurului autentic nu poate fi adeverit pur și simplu prin realitatea sa. Și atunci se pune din nou întrebarea: ce înseamnă aici autentic și adevărat? Aurul autentic este acel lucru real a cărui realitate se potrivește cu acel ceva pe care îl avem în vedere din capul locului și întotdeauna atunci cînd ne gîndim „de fapt" la aur. În schimb, acolo unde bănuim existența aurului fals spunem: „Aici ceva nu se potrivește". Cînd însă ceva este „așa cum se cuvine", atunci spunem: se *potrivește. Lucrul* se potrivește.

Numim însă adevărată nu numai o bucurie reală, aurul autentic și orice ființare de acest fel, ci, de asemeni, numim adevărate sau false — și mai presus de orice — enunțurile noastre despre ființarea care, ea însăși poate fi, după felul ei, autentică sau neautentică, care poate fi în realitatea ei într-un chip sau altul. Un enunț este adevărat atunci cînd ceea ce are el în vedere și spune se potrivește cu lucrul despre care se face enunțul. Și în cazul acesta spunem: se potrivește. Însă de această dată, nu lucrul este cel care se potrivește, ci *propoziția*.

Adevăratul, fie că este un lucru adevărat sau o propoziție adevărată, este acel ceva care se potrivește, potrivitul *(das Stimmende)*. A fi adevărat și adevăr înseamnă aici potrivire și anume într-un dublu sens: pe de o parte, potrivirea *(Einstimmigkeit)* unui lucru cu acel ceva care este avut în vedere dintru început cu privire la el și, pe 180

de altă parte, potrivirea *(Übereinstimmung)* dintre ceea ce este avut în vedere în enunț și lucru.

Acest caracter dublu al potrivirii este pus în lumină de definiția tradițională a esenței adevărului: *veritas est adaequatio rei et intellectus.* Aceasta poate însemna: adevărul este adecvarea lucrului la cunoaștere. Dar aceasta mai poate însemna: adevărul este adecvarea cunoașterii la lucru. Ce-i drept, definiția menționată a esenței este, de cele mai multe ori, enunțată numai prin formula *veritas est adaequatio intellectus ad rem.* Dar adevărul astfel conceput, adevărul propozițional, nu este posibil decît pe temeiul adevărului reic, pe temeiul lui *adaequatio rei ad intellectum.* Ambele concepte ale esenței lui *veritas* au întotdeauna în vedere o orientare care se corectează „în funcție de..." și gîndesc astfel adevărul drept *corectitudine.*

Și totuși, nici unul din aceste concepte nu este simpla inversare a celuilalt. De fapt *intellectus* și *res* sînt gîndite de fiecare dată în alt fel. Pentru a putea recunoaște acest lucru, trebuie să readucem expresia curentă a conceptului obișnuit de adevăr la originea ei cea mai apropiată (cea medievală). *Veritas* ca *adequatio rei ad intellectum* nu are încă în vedere gîndul transcendental al lui Kant, devenit cu putință abia pe temeiul subiectivității făpturii umane, potrivit căruia „obiectele se orientează în funcție de cunoașterea noastră"; *veritas* are aici în vedere credința teologică creștină, potrivit căreia lucrurile sînt ceea ce sînt și, dacă sînt, ele sînt numai în măsura în care corespund, ca lucruri create *(ens creatum)*, acelei *idea* gîndite dinainte în *intellectus divinus*, adică în spiritul lui Dumnezeu, cu alte cuvinte dacă sînt adecvate ideii (corecte) și, în acest sens, „adevărate". *Intellectus humanus* este și el un *ens creatum.* În calitatea lui de capacitate conferită omului de către Dumnezeu, *intellectus humanus* trebuie să corespundă acelei *idea* divine. Dar intelectul este adecvat ideii numai prin aceea că, în propozițiile sale, împlinește adecvarea a ceea ce a fost gîndit — la lucru, iar lucrul trebuie să corespundă, la rîndul său, acelei *idea.* Dacă tot ce este de ordinul ființării este „rezultatul unei creații", atunci posibilitatea adevărului cunoașterii

umane se întemeiează pe aceea că lucrul și propoziția 181
sînt în același fel adecvate ideii și izvorîte din unitatea planului divin al creației, fiind, de aceea, una pe măsura celeilalte. Acea *veritas* ca *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* stă chezășie pentru *veritas* ca *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam).* În esență, *veritas* are în vedere pretutindeni *convenientia*, concordanța ființărilor între ele, de fapt concordanța lor ca ființări create cu creatorul, o „potrivire“ pe potriva destinației lor în ordinea creației.

Dar această ordine poate fi reprezentată și în chip general și nedeterminat, ca ordine a lumii, deci desprinsă de ideea creației. În locul ordinii creației gîndite teologic este așezată acum posibilitatea de a planifica totul prin intermediul rațiunii universale care își dă singură legea și care, de aceea, revendică și inteligibilitatea nemijlocită a felului ei de a proceda (adică ceea ce este îndeobște considerat a fi „logic“). Se consideră a fi de la sine înțeles faptul că esența adevărului propozițional constă în corectitudinea enunțului. Chiar și acolo unde toate eforturile de a explica cum ia naștere corectitudinea se dovedesc vane, chiar și acolo corectitudinea este considerată din capul locului a fi esența adevărului. Totodată, adevăr reic înseamnă întotdeauna potrivirea lucrului existent în chip nemijlocit cu conceptul „rațional“ al esenței sale. Se naște astfel impresia că această determinare a esenței adevărului ar rămîne independentă de interpretarea care se dă esenței ființei tuturor ființărilor, interpretare care implică de fiecare dată și o interpretare corespunzătoare a esenței omului în calitatea lui de purtător și de realizator al lui *intellectus*. Expresia în care este prinsă esența adevărului *(veritas est adaequatio intellectus et rei)* își dobîndește astfel valabilitatea ei generală, accesibilă deîndată oricui. Sub dominația pe care o exercită firescul acestui concept de adevăr — firesc aproape neluat în seamă în temeiurile sale existențiale —, se acceptă, cu
același firesc, faptul că adevărul are și un pol opus și că 182
există, deopotrivă, neadevărul. Neadevărul propoziției (incorectitudinea) este nepotrivirea enunțului cu lucrul. Neadevărul lucrului (neautenticitatea lui) înseamnă nepotrivirea ființării cu esența ei. Neadevărul poate fi conceput

de fiecare dată ca o nepotrivire. Această nepotrivire cade în afara esenței adevărului. De aceea, neadevărul ca pol opus al adevărului poate fi lăsat la o parte acolo unde este în joc surprinderea esenței pure a adevărului.

Dar mai este oare necesară o dezvăluire specială a esenței adevărului? Nu cumva esența pură a adevărului este deja reprezentată în chip satisfăcător în conceptul de adevăr general-valabil, netulburat de nici o teorie și apărat prin de-la-sine-înțelesul său? În plus, dacă luăm acea reducere a adevărului propozițional la adevărul reic drept ceea ce se dovedește a fi în primă instanță, adică drept o explicație teologică, și dacă, pe deasupra, vrem să menținem liberă de orice amestec al teologiei circumscrierea filozofică a esenței, și dacă, în sfîrșit, limităm conceptul de adevăr la adevărul propozițional, atunci ne întîlnim totodată cu o tradiție veche — chiar dacă ea nu este cea mai veche a gîndirii — conform căreia adevărul este potrivirea (ὁμοίωσις) unui enunț (λόγος) cu un lucru (πρᾶγμα). Ce mai rămîne atunci aici demn de a fi interogat în legătură cu un enunț, cu condiția, firește, să știm ce înseamnă potrivirea unui enunț cu lucrul? Dar știm oare?

2

Posibilitatea internă a potrivirii

Vorbim despre potrivire în sensuri diferite. Spunem,
188 de pildă, despre două monede de cinci mărci aflate pe masă: se potrivesc una cu alta. Ambele se potrivesc în unitatea aspectului lor. Ele au în comun acest aspect și de aceea sînt egale în această privință. Vorbim apoi despre o potrivire cînd, de pildă, facem un enunț cu privire la una dintre cele două monede: această monedă este rotundă. Aici enunțul se potrivește cu lucrul. Acum relația nu se mai instituie între un lucru și altul, ci între un enunț și un lucru. Dar în ce să se potrivească lucrul și enunțul, de vreme ce termenii relației sînt evident diferiți în ceea ce privește aspectul lor? Moneda este de metal. Enunțul nu este nicidecum material. Moneda este rotundă. Enunțul nu are nicidecum caracterul a ceva

spațial. Cu moneda se poate cumpăra ceva. Enunțul despre monedă nu este niciodată un mijloc de plată. Dar în pofida inegalității celor două, enunțul se potrivește, ca enunț adevărat, cu moneda. Iar în conformitate cu conceptul obișnuit de adevăr se cheamă că această potrivire este o echivalare. Dar cum poate ceea ce este complet diferit, adică enunțul, să fie echivalent cu moneda? În acest caz ar trebui să devină el însuși monedă și, în felul acesta, să înceteze cu desăvîrșire să fie ceea ce este. Or, enunțul nu reușește niciodată s-o facă. În momentul în care ar reuși s-o facă nici nu ar mai exista o potrivire a unui enunț ca enunț cu un lucru. În echivalare, enunțul trebuie să rămînă ceea ce este, ba chiar să devină ceea ce este. În ce constă esența enunțului, cu totul diferită de orice lucru? Cum izbutește enunțul să fie echivalat cu un altceva, cu un lucru, de vreme ce el rămîne să stăruie în esența lui?

Echivalare nu poate să însemne aici că lucruri cu totul diferite devin identice ca lucruri. Esența echivalării se determină, dimpotrivă, pornind de la felul acelei relații care există între enunț și lucru. Cîtă vreme această „relație" rămîne nedeterminată și, în esența ei, neîntemeiată, orice dispută cu privire la posibilitatea și imposibilitatea echivalării, și orice dispută cu privire la felul și gradul ei este lipsită de conținut. Enunțul privitor la monedă „se" referă, însă, la acest lucru, punîndu-l în față și spunînd despre ceea-ce-este-pus-în-față *(das Vorgestellte)* în ce stare se află — desigur, ținînd seama de 184
fiecare dată de o anume perspectivă călăuzitoare. În spusa sa despre lucrul pus în față, enunțul care pune în față vorbește despre acest lucru *așa cum* este acest lucru ca lucru. Acest „așa cum" se referă la punerea-în-față și la ceea-ce-este-pus-în-față de către ea. „A pune-în-față", „a re-prezenta", înseamnă aici, odată cu excluderea oricăror prejudecăți care țin de „psihologie" și de „teoria conștiinței", faptul-de-a-face-ca-lucrul-să-stea-într-o-poziție-opusă ca termen situat opozitiv. Ca cel care a fost astfel pus, ceea-ce-stă-într-o-poziție-opusă trebuie să parcurgă un domeniu deschis al opusului. și, totuși, trebuie totodată să rămînă imobil în sine ca lucru și să se arate ca ceva stabil și permanent. Această apariție a lucrului

în parcurgerea unui domeniu al opusului se împlineşte în spaţiul unui deschis, a cărui deschidere nu este creată abia prin punerea-în-faţă, ci este de fiecare dată preluată şi ocupată ca domeniu de relaţie. Relaţia enunţării (care pune în faţă) cu lucrul este împlinirea acelui *raport* care îşi caută un echilibru în chip originar şi de fiecare dată ca o raportare *(Verhalten)*. Însă orice raportare îşi are trăsătura distinctivă în aceea că, situîndu-se în deschis, se orientează de fiecare dată în funcţie de ceva manifest *ca ceva manifest*. Ceea ce este astfel manifest — în sensul riguros al cuvîntului — este resimţit încă de timpuriu în gîndirea occidentală drept „ceea ce este prezent" şi este numit, încă de multă vreme, „fiinţarea".

Raportarea la fiinţare presupune o situare în deschis. Orice relaţie de situare în deschis este raportare. Situarea în deschis a omului este diferită în funcţie de felul fiinţării şi de modalitatea raportării. Orice operaţie şi orice lucrare, orice acţiune şi orice calcul se menţin şi stau în deschisul unei zone, în interiorul căreia fiinţarea se poate arăta anume şi poate deveni exprimabilă ca acel ceva ce este ea şi cum este ea. Acest lucru se întîmplă numai atunci cînd fiinţarea însăşi se prezintă în faţa enunţării care-pune-în-faţă, în aşa fel încît aceasta se supune unei indicaţii de a spune fiinţarea *aşa cum* este ea. Urmînd o asemenea indicaţie, enunţarea se orientează după fiinţare. Spunerea care urmează în felul acesta indicaţia
185 este corectă (adevărată). Ceea ce este astfel spus este ce este corect (adevăratul).

Enunţul îşi dobîndeşte corectitudinea *(Richtigkeit)* prin împrumut de la situarea în deschis a raportării; căci numai prin aceasta ceea ce este manifest poate deveni în genere măsură corectivă *(Richtmass)* pentru echivalarea care-pune-în-faţă. Raportarea care se situează în deschis trebuie ea însăşi să accepte ca indicaţie această măsură. Ceea ce înseamnă: ea trebuie să preia, ca pe un dat prealabil, măsura corectivă pentru orice punere-în-faţă. Aceasta ţine de situarea în deschis a raportării. Dacă, însă, această situare în deschis a raportării este singura care face posibilă corectitudinea (adevărul) enunţului, atunci acel ceva care, el abia, face posibilă corectitudinea trebuie considerat cu o îndreptăţire mai originară drept esenţă a adevărului.

Astfel modul obișnuit și exclusiv în care adevărul este atribuit enunțului drept unic loc în care rezidă esența lui — își pierde valabilitatea. Adevărul nu sălășluiește în chip originar în propoziție. În același timp, se naște însă și întrebarea cu privire la temeiul posibilității interne a raportării situate în deschis și care conferă dinainte măsură corectivă. Această posibilitate este singura care împrumută corectitudinii propoziției aparența de a împlini în genere esența adevărului.

3

Temeiul posibilizării unei corectitudini

De unde își ia enunțarea care-pune-în-față indicația de a se orienta în funcție de obiect și de a se potrivi, urmînd regula corectitudinii *(Richtigkeit)*? De ce participă această potrivire la determinarea esenței adevărului? Care este singurul fel posibil în care poate să se realizeze datul prealabil al unei corecții *(Richte)* și în care poate să survină indicația de așezare într-o potrivire? Acest singur fel constă în faptul că o asemenea dare prealabilă s-a eliberat deja într-un deschis în vederea a ceva ce se manifestă pornind de la el și care determină în chip 186
riguros orice punere-în-față. Faptul de a se elibera în vederea unei corecții coercitive este posibil numai ca *fapt-de-a-fi-liber* în vederea a ceea ce este manifest într-un deschis. Acest fapt-de-a-fi-liber trimite la esența libertății încă nesurprinsă pînă acum. Situarea în deschis a raportării ca posibilizare internă a corectitudinii se întemeiază în libertate. *Esența adevărului, conceput ca acea corectitudine a enunțului, este libertatea.*

Dar oare această propoziție privitoare la esența corectitudinii nu înlocuiește un lucru de la sine înțeles prin altul? Fără îndoială că cel care întreprinde o acțiune, așadar și pe cea a enunțării care așează în față și, cu atît mai mult, pe cea de a cădea de acord asupra unui „adevăr" sau de a-l respinge, trebuie să fie liber, adică nestînjenit. Însă de fapt, acea propoziție nu vrea să spună că pentru realizarea enunțului, pentru comunicarea și asimilarea lui,

ar fi necesară o acțiune neconstrînsă, ci propozția spune: libertatea este *esența* adevărului însuși. Aici, „esența" este înțeleasă ca temei al posibilității interne a acelui ceva care este admis mai întîi și în general ca fiind cunoscut. Însă în conceptul de libertate noi nu gîndim adevărul şi, cu atît mai puțin, esența lui. De aceea, propoziția că esența adevărului (corectitudinea enunțului) ar fi libertatea trebuie să nedumerească.

A considera libertatea ca esență a adevărului nu înseamnă oare a lăsa adevărul la bunul plac al omului? Poate fi adevărul mai grav compromis decît lăsîndu-l la discreția acestei „trestii ce se clatină în bătaia vîntului"? Iese și mai mult în evidență ceea ce, pe parcursul expunerii de pînă acum, s-a impus în repetate rînduri bunului simț: adevărul este coborît la nivelul subiectivității subiectului uman. Chiar dacă acest subiect se poate ridica pînă la o anume obiectivitate, aceasta rămîne, totuși, laolaltă cu subiectivitatea, de natură umană şi la dispoziția omului.

187 Este neîndoielnic că falsitatea și prefăcătoria, minciuna și înșelăciunea, amăgirea și iluzia, pe scurt, toate formele de neadevăr sînt trecute în seama omului. Însă neadevărul este totodată și opusul adevărului și, în calitatea lui de neesență a adevărului, el este, tocmai de aceea, pe bună dreptate, exclus din sfera întrebării privitoare la esența pură a adevărului. Originea umană a neadevărului nu vine decît să confirme, prin antiteză, esența adevărului „în sine", așa cum domnește el, așezat „deasupra" omului. Pentru metafizică, adevărul este acel ceva — netrecător și veșnic — care niciodată nu poate fi întemeiat pe vremelnicia și fragilitatea ființei umane. Cum este atunci cu putință ca esența adevărului să își găsească subzistență și temei în libertatea omului?

Rezerva cu care este întîmpinată afirmația potrivit căreia libertatea este esența adevărului se bazează pe cîteva prejudecăți, dintre care cea mai îndărătnică sună astfel: libertatea este o însușire a omului. Esența libertății nu necesită și nici nu admite o investigare suplimentară. Iar ceea ce este omul știe oricine.

4

Esenţa libertăţii

Însă indicarea unei corelaţii de esenţă între adevăr în calitatea lui de corectitudine şi libertate este în măsură să zdruncine aceste prejudecăţi, cu condiţia, fireşte, de a fi pregătiţi să înfăptuim o modificare a gîndirii noastre. Meditaţia asupra acelei corelaţii de esenţă dintre adevăr şi libertate ne determină să urmărim întrebarea privitoare la esenţa omului într-o perspectivă care ne garantează cunoaşterea unui temei ascuns al omului (al *Dasein*-ului), şi anume astfel încît ne aşează mai întîi în acea sferă a adevărului care fiinţează în chip originar. Din această perspectivă se vede însă totodată că libertatea este temeiul posibilităţii interne a corectitudinii numai întrucît ea îşi primeşte propria esenţă din esenţa mai originară a adevărului care, el doar, este esenţial. Libertatea a fost mai întîi definită ca libertate pentru ceea 188
ce este manifest într-un deschis. Cum trebuie gîndită această esenţă a libertăţii? Acel ceva manifest la care se adaptează enunţarea ce-pune-în-faţă ca enunţare corectă este acea fiinţare deschisă într-o raportare care se situează în deschis. Libertatea pentru ceea ce este manifest într-un deschis lasă de fiecare dată fiinţarea să fie fiinţarea care este ea. Acum, libertatea se dezvăluie a fi faptul de a lăsa fiinţarea să fie.

Îndeobşte vorbim despre „a lăsa să fie“ *(Seinlassen)*, atunci cînd, de pildă, renunţăm la o acţiune plănuită. „Lăsăm-ceva-să-fie“ înseamnă că nu ne mai atingem de acel lucru şi că nu ne mai ocupăm de el. „A lăsa să fie“ are aici sensul negativ de renunţare la ceva, de abandonare a ceva, de indiferenţă şi chiar de omisiune.

Sensul pe care-l dăm aici faptului-de-a-lăsa-să-fie *(Sein-lassen)* nu are însă în vedere omisiunea şi indiferenţa, ci contrariul lor. Faptul-de-a-lăsa-să-fie înseamnă a te implica în fiinţare. Această implicare nu este înţeleasă ca simplă intuire a fiinţării, pe care o întîlnim sau pe care o cercetăm, nici ca ocrotire, îngrijire şi planificare a ei. „A lăsa să fie“ — în speţă fiinţarea ca acea fiinţare care este ea — înseamnă a te implica în deschis şi în

starea lui de deschidere, în care intră orice ființare pe care, într-un fel, această stare o aduce cu sine. Gîndirea occidentală a conceput acest deschis, încă de la începuturile ei, ca τὰ ἀληθέα, ceea ce este neascuns. Dacă vom traduce ἀλήθεια prin „stare-de-neascundere" *(Unverborgenheit)* și nu prin „adevăr", obținem nu numai o traducere care este mai „literală", ci obținem și indicația de a gîndi conceptul obișnuit de adevăr, în sensul de corectitudine a enunțului, astfel încît să-l transformăm și să-l retrimitem în acea sferă încă nesesizată a faptului-de-a-fi-ieșit-din-ascundere *(Entborgenheit)* și a ieșirii-din-ascundere *(Entbergung)* a ființării. A te implica în faptul de-a-fi-ieșit-din-ascundere, propriu ființării, nu în-
189 seamnă a te pierde în el, ci a te retrage din fața ființării pentru ca aceasta să se manifeste în ceea ce este ea și în felul în care este ea și pentru ca adecvarea care pune în față să-și extragă din el măsura corectivă. În calitatea ei de lăsare-să-fie, această retragere se expune ființării ca ființare și mută orice raportare în deschis. Faptul-de-a-lăsa-să-fie, adică libertatea, este în sine expunător, ec-sistent. Esența libertății considerată în perspectiva esenței adevărului se arată ca ex-punere în faptul-de-a-fi-ieșit-din-ascundere propriu ființării.

Libertatea nu înseamnă numai ceea ce simțul comun înțelege îndeobște prin acest nume: acel bun plac care poate apărea uneori în opțiunea de a o lua într-o parte sau alta. Libertatea nu este lipsa de constrîngere care însoțește putința de a face sau de a nu face un lucru. Dar libertatea nu este nici faptul de a fi pregătit pentru ceva ce se cere și este necesar (deci pentru ceva de ordinul ființării). Libertatea este, mai presus de toate acestea, (de libertatea „negativă" și „pozitivă") situarea în ieșirea-din-ascundere a ființării ca ființare. Faptul-de-a-fi-ieșit-din-ascundere este, el însuși, păstrat în implicarea de sine ec-sistentă prin care deschiderea deschisului, adică *Da*-ul este ce este.

În *Da-sein* este păstrat pentru om temeiul esenței sale, rămas multă vreme neîntemeiat, adică acel temei care îi permite omului să ec-siste. „Existență" nu înseamnă aici „existentia" în sensul de survenire și prezență nemijlocită a unei ființări. Însă „existență" nu înseamnă

aici nici ceva de ordin „existențial“, cum ar fi strădania morală a omului în vederea sinelui său, ridicată pe constituția sa trupească și sufletească. Ec-sistența înrădăcinată în adevăr conceput ca libertate este ex-punerea în faptul-ieșirii-din-ascundere al ființării ca ființare. Ecsistența omului istoric, încă neînțeleasă și care nici măcar nu are nevoie de o întemeiere a esenței ei, începe în momentul în care primul gînditor se confruntă cu starea-deascundere a ființării, punînd întrebarea ce anume este ființarea. În această întrebare este pentru prima dată surprinsă starea-de-ascundere. Ființarea în întregul ei se dezvăluie ca φύσις, „natură“, care aici nu se referă încă la un domeniu special al ființării, ci la ființarea ca 190
atare în întregul ei, și anume în sensul de ajungere-laprezență prin deschidere. Istoria începe abia acolo unde ființarea însăși este ridicată anume și păstrată anume în starea sa de neascundere, abia acolo unde această păstrare este concepută pornind de la interogarea privitoare la ființarea ca atare. Originara ieșire-din-ascundere a ființării în întregul ei, întrebarea privitoare la ființarea ca atare și începutul istoriei apusene sînt unul și același lucru și sînt simultane într-un „timp“ care, el însuși de nemăsurat, deschide deschisul, adică starea de deschidere, pentru orice măsură.

Dacă însă *Da-sein*-ul ec-sistent ca lăsare-să-fie a ființării îl eliberează pe om în vederea libertății sale, prin aceea că abia ea îi pune la dispoziție alegerea unei posibilități (ceva de ordinul ființării) și îi impune ceea ce este necesar (ceva de ordinul ființării), atunci înseamnă că omul nu dispune de libertate după bunul său plac. Omul nu „posedă“ libertatea ca pe o însușire, ci în cel mai bun caz se poate afirma tocmai contrariul: libertatea, *Da-sein*-ul ec-sistent și care provoacă ieșirea-din-ascundere îl posedă pe om, și aceasta într-un chip atît de originar încît numai *ea* conferă unei umanități acea raportare la o ființare în întregul ei în calitatea ei de ființare, raportare care întemeiază și dă contur oricărei istorii. Numai omul ec-sistent este istoric. „Natura“ nu are istorie.

Libertatea înțeleasă astfel, ca fapt-de-a-lăsa-să-fie ființarea, împlinește și desăvîrșește esența adevărului în sensul ieșirii-din-ascundere a ceva de ordinul ființării. „Adevărul“ nu este o trăsătură a propoziției corecte așa

cum este ea enunțată de un „subiect“ uman despre un „obiect“, propoziție care apoi este „validă“ undeva, nu se știe prea bine în ce domeniu, ci, adevărul este ieșirea-din-ascundere a ființării prin care ia naștere o stare-de-deschidere. Orice raportare umană și orice atitudine umană sînt expuse în deschisul acelei stări-de-deschidere. Tocmai de aceea omul *este* în modalitatea ec-sistenței.

Întrucît orice raportare umană se situează fiecare în felul ei în deschis și se armonizează cu acel ceva la care se
191 raportează, trebuie ca raportarea fundamentală implicată în faptul-de-a-lăsa-să-fie, cu alte cuvinte libertatea, să-i fi conferit deja acea zestre a îndrumării interioare către adecvarea punerii-în-față la ființarea aflată în joc. Atunci, „omul ec-sistă“ înseamnă că istoria posibilităților de realizare a esenței unei umanități istorice este păstrată pentru această umanitate în ieșirea-din-ascundere a ființării în întregul ei. Deciziile rare și simple ce survin în istorie provin tocmai din felul în care ființează esența originară a adevărului.

Însă întrucît adevărul este, în esență, libertate, omul istoric are, deopotrivă, putința de a *nu* lăsa ființarea să fie acea ființare care este și cum este ea. Într-un asemenea caz, ființarea este acoperită și nu se mai poate ajunge la ea. Se instăpînește aparența. Neesența adevărului vine acum să se arate. Însă în măsura în care libertatea ec-sistentă, privită ca esență a adevărului, nu este o însușire a omului, ci omul ec-sistă numai ca posesiune a acestei libertăți, devenind astfel capabil să se ridice la istorie, nici neesența adevărului nu poate, la rîndul ei, să provină din simpla neputință și delăsare a omului. Neadevărul trebuie, dimpotrivă, să provină din însăși esența adevărului. Și numai pentru că adevărul și neadevărul *nu* își sînt indiferente în *esența* lor, ci, dimpotrivă, se implică reciproc, este în fond cu putință ca o propoziție adevărată să se opună, în mod riguros, propoziției neadevărate corespunzătoare. De aceea, întrebarea privitoare la esența adevărului nu ajunge în domeniul originar al investigației sale decît atunci cînd, aruncînd o privire prealabilă înspre esența plină a adevărului, ea include — în dezvăluirea acestei esențe — și meditația asupra neadevărului. Dezbaterea asupra neesenței adevărului

nu reprezintă o completare ulterioară a unei lacune, ci pasul hotărîtor în vederea formulării adecvate a *întrebării* privitoare la esența adevărului. Dar în ce fel să surprindem neesența în esența adevărului? Dacă esența adevărului nu se rezumă la corectitudinea enunțului, atunci nici neadevărul nu poate fi echivalent cu necorectitudinea judecății.

5

Esența adevărului

Esența adevărului se dezvăluie ca libertate. Aceasta 192
este faptul-de-a-lăsa-să-fie ființarea, lăsare ec-sistentă și care scoate din ascundere. Orice raportare situată în deschis se desfășoară în faptul de a lăsa o ființare sau alta să fie și se raportează de fiecare dată la o ființare sau alta. Libertatea, ca fapt-de-a-te-lăsa-cuprins în ieșirea-din-ascundere a ființării în întregul ei, a potrivit dintru început, pe plan afectiv, orice raportare la ființarea în întregul ei. Dispoziția afectivă nu poate fi însă niciodată surprinsă ca „trăire" și „sentiment", pentru că în felul acesta i se răpește adevărata ei esență și ea este interpretată pornind de la ceva (de la „viață" și de la „suflet") ce poate revendica el însuși numai aparența de îndreptățire esențială, atîta vreme cît poartă în sine neputința de a înțelege dispoziția afectivă și răstălmăcirea ei. O dispoziție afectivă, adică o stare-de-expunere ec-sistentă în spațiul ființării în întregul ei, nu poate fi „trăită" și „simțită" decît datorită faptului că „omul care are trăiri" se lasă cuprins de fiecare dată într-o dispoziție afectivă, ce scoate din ascundere ființarea în întregul ei, fără ca măcar el să bănuiască esența dispoziției afective. Orice raportare a omului ce ține de istorie este, fie că e accentuată sau nu, fie că este înțeleasă sau nu, colorată afectiv și, prin această coloratură afectivă, ea este așezată în ființarea în întregul ei. Caracterul manifest al ființării în întregul ei nu coincide cu suma ființării cunoscute la un moment dat. Dimpotrivă: acolo unde ființarea îi este omului puțin cunoscută și unde știința abia ajunge s-o deslușească în linii mari, tocmai acolo

caracterul manifest al ființării în întregul ei poate să guverneze într-un chip mai esențial decît acolo unde ceea ce este cunoscut și se lasă oricînd a fi cunoscut nu mai poate fi cuprins în întregime, acolo unde nimic nu poate să se opună sîrguinței vide a cunoașterii, de vreme ce dominarea tehnică exercitată asupra lucrurilor se desfășoară fără îngrădire. Tocmai în platitudinea și nivelarea unei cunoașteri căreia nu-i scapă nimic și care se rezumă la a fi cunoaștere, caracterul manifest al ființării se subțiază în nimicul aparent a ceea ce nu mai este nici măcar
193 indiferent, a ceea ce este doar ceva uitat.

Faptul de a lăsa ființarea să fie, cu coloratura lui afectivă, traversează întreaga raportare situată în deschis care se desfășoară în lăsarea-de-a-fi și anticipează această raportare. Raportarea omului este pătrunsă afectiv de caracterul manifest al ființării în întregul ei. Dar în perspectiva calculului și a preocupării cotidiene, acest „în întregul ei" apare ca fiind incalculabilul și insesizabilul. Din ființarea care tocmai a ajuns să se manifeste, fie că ea face parte din natură sau din istorie, acest „în întregul ei" nu poate fi surprins. Deși este cel care conferă dispoziție afectivă, el rămîne, totuși, ceea ce este nedeterminat și nedeterminabil și coincide, de cele mai multe ori, din nou, cu ceea ce este cel mai obișnuit și cel mai lesne de trecut cu vederea. Însă ceea ce conferă dispoziție afectivă nu este pur și simplu nimic, ci o ascundere a ființării în întregul ei. Tocmai prin aceea că faptul-de-a-lăsa-să-fie lasă, în fiecare raportare în parte, acea ființare — la care se raportează — să fie, scoțînd-o astfel din ascundere, el ascunde ființarea în întregul ei. Faptul-de-a-lăsa-să-fie este în sine, totodată, o ascundere. În libertatea ec-sistentă a *Dasein*-ului survine ascunderea ființării în întregul ei, iar tocmai starea de ascundere *este*.

6

Neadevărul ca ascundere

Starea-de-ascundere refuză lui ἀλήθεια ieșirea-din-ascundere și nu o admite încă în calitate de στέρησις (privațiune), ci păstrează ca posesiune pentru ἀλήθεια

ceea ce îi este prin excelență propriu. Gîndită în perspec-
tiva adevărului ca ieșire-din-ascundere, starea-de-ascun-
dere este atunci ne-ieșirea din ascundere și, prin urmare,
ne-adevărul propriu-zis, propriu în cel mai înalt grad
esenței adevărului. Starea-de-ascundere a ființării în
întregul ei nu apare niciodată abia într-o fază ulterioară,
ca urmare a unei cunoașteri, întotdeauna fragmentare,
a ființării. Starea-de-ascundere a ființării în întregul ei,
ne-adevărul propriu-zis, este mai veche decît orice stare-
de-manifestare a unei ființări sau a alteia. De asemeni,
ea este mai veche decît însuși faptul-de-a-lăsa-să-fie, 194
care chiar și scoțînd din ascundere, menține în stare-de-
ascundere și se raportează la ascundere. Dar faptul-de-a-
lăsa-să-fie ce anume păstrează el în această relație cu
ascunderea? Nici mai mult nici mai puțin decît ascun-
derea ascunsului în întregul lui, adică a ființării ca ființare,
cu alte cuvinte misterul. Nu este vorba de un mister
anume, legat de un lucru sau altul, ci numai de acel unic
fapt că misterul (ascunderea a ceea ce este ascuns) gu-
vernează, ca mister, asupra întregului *Da-sein* al omului.

În faptul-de-a-lăsa-să-fie ființarea în întregul ei — fapt care scoate din ascundere și, totodată, ascunde — se întîmplă ca ascunderea să apară ca ceea ce este, înainte de toate, ascuns. În măsura care ec-sistă, *Da-sein*-ul păstrează prima și cea mai cuprinzătoare stare de ne-ieșire din ascundere, ne-adevărul propriu-zis. Ne-esența propriu-zisă a adevărului este misterul. „Ne-esența" nu înseamnă încă aici „esență" în sensul degradat de „general" (κοινόν, γένος) a posibilității sale (*posibilitas*) și a temeiului ei. „Ne-esența" este aici esența care figurează în acest sens premergător în chip esențial. „Neesență" înseamnă, însă, în primul rînd și de cele mai multe ori, deformarea acelei esențe deja degradate. În schimb, ne-esența rămîne, în fiecare din aceste semnificații, esențială pentru esență și nu devine niciodată neesențială în sensul de indiferent. A vorbi astfel despre neesență și neadevăr înseamnă să contravii cu prea multă strășnicie părerii care este încă obișnuită; a vorbi astfel seamănă cu invocarea silnică a unor „paradoxuri" elaborate. De vreme ce această asemănare nu poate fi evitată decît cu greu, vom renunța la acest mod de exprimare care nu

este paradoxal decît pentru doxa (opinia) obișnuită. Însă pentru cel știutor, acel „ne-“ al ne-esenței originare a adevărului ca ne-adevăr trimite către domeniul încă neexplorat al adevărului ființei (și nu doar al ființării).

Ca fapt-de-a-lăsa-să-fie ființarea, libertatea este în sine relația deschisă, adică relația care nu se închide în sine. În această relație se întemeiază orice raportare și pornind de la aceasta își primește ea indicația către fiin-
195 țare și scoaterea ei din ascundere. Dar această relație cu ascunderea se ascunde ea însăși, acordînd prioritate unei uitări a misterului și dispărînd în această uitare. În raportarea sa la ceva de ordinul ființării, omul rămîne, ce-i drept, constant într-o raportare, dar de cele mai multe ori el se mulțumește cu o ființare sau alta, rămînînd la starea-de-manifestare pe care acestea le implică. Chiar și acolo unde sînt în joc lucrurile ultime, omul se menține pe un drum bătătorit și în sfera a ceea ce poate fi dominat. Cînd pornește să lărgească, să schimbe, să-și sporească și să consolideze starea-de-manifestare a ființării în cele mai diferite zone ale activității sale, el își ia totuși indicațiile pentru aceasta din sfera intențiilor și necesităților curente.

Dar menținerea în spațiul obișnuitului echivalează în sine cu a suprima posibilitatea de manifestare a ascunderii a ceea ce este ascuns. Ce-i drept, și în acest spațiu există enigme, lucruri nelămurite, indecise, îndoielnice. Dar toate aceste întrebări, care trădează de fapt o deplină siguranță de sine, sînt simple pasaje și puncte intermediare pentru mersul pe căi bătătorite și, tocmai de aceea, rămîn neesențiale. Acolo unde starea-de-ascundere a ființării în întregul ei nu este admisă decît uneori și în treacăt, asemeni unei limite care se anunță, ascunderea cu survenire fundamentală s-a scufundat în uitare.

Numai că misterul uitat al *Dasein*-ului nu este înlăturat prin uitare, ci starea-de-uitare conferă dispariției aparente a ceea ce a fost uitat o prezență anume. Prin faptul că misterul se refuză în starea-de-uitare și pentru această stare, el îl lasă pe omul istoric pe căile sale bătătorite, laolaltă cu toate cîte a apucat să le facă. Astfel lăsată în părăsire, umanitatea își completează „lumea“ sa, pornind de fiecare dată de la cele mai noi necesități și

intenții și o umple pînă la refuz cu proiectele și planificările sale. Uitînd de ființarea în întregul ei, omul își extrage, tocmai pornind de la acestea, măsurile sale. Omul stăruie în păstrarea acestor măsuri și le adaugă mereu altele noi, fără să mai mediteze asupra temeiului care determină luarea unei măsuri și asupra esenței care determină darea unei măsuri. Cu toate că trece mereu la 196
noi măsuri și obiective, omul se înșeală asupra adevăratei esențe a măsurilor sale. El nu-și poate afla măsura, atîta vreme cît, mereu mai stăruitor, se ia pe sine însuși, în calitate de subiect, drept măsură pentru tot ce ființează. În nemăsurata ei uitare, omenirea stăruie să se asigure pe sine însăși prin ceea ce, în acel moment, reprezintă o cale bătătorită, ușor accesibilă. Această stăruire își află sprijinul — ei însăși de nedeslușit — în *relația* prin care *Dasein*-ul nu numai ec-sistă, ci, totodată, și *in-sistă*, cu alte cuvinte prin care *Dasein*-ul, încăpățînîndu-se, se cramponează de ceea ce ființarea, părînd deschisă, pare să îi ofere de la sine.

Ec-sistînd, *Dasein-ul este insistent.* Misterul guvernează chiar și în existența insistentă, dar aici o face ca esență uitată și devenită astfel „neesențială" — a adevărului.

7

Ne-adevărul ca rătăcire

În măsura în care omul este insistent, el este întors cu fața către zona cea mai apropiată și, deci, cea mai bătătorită a ființării. Dar el insistă numai ca cel care deja este ec-sistent, luîndu-și totuși ca măsură corectivă — ființarea. Dar în luarea măsurii, omenirea își întoarce fața de la mister. Acea întoarcere insistentă către ceea ce este accesibil și această întoarcere ec-sistentă de la mister merg mînă în mînă. Ele sînt unul și același lucru. Acea întoarcere-către și întoarcere-de la vine să urmeze, însă, unui specific du-te-vino al *Dasein*-ului. Agitația omului care abandonează grăbit misterul pentru a trece la ceea ce este accesibil și, de aici, mai departe de la un

fapt curent la altul trecînd mereu pe lîngă mister — este *rătăcirea.*

Omul rătăcește. Omul nu ajunge cu vremea în rătăcire. El se mișcă mereu în rătăcire, deoarece el in-sistă ec-sistent, aflîndu-se astfel deja în rătăcire. Rătăcirea prin care merge omul nu este asemenea unei capcane care-l pîndește pe drumul său și în care i se întîmplă uneori să cadă, ci rătăcirea face parte din alcătuirea intimă a *Da-sein*-ului în care este prins omul istoric. Rătăcirea este spațiul de joc al acelei întoarceri-către și întoarceri-de la, în care ec-sistența in-sistentă se uită, mereu din nou, pe sine și își greșește măsura. Ascunderea
197 ființării ascunse în întregul ei își exercită dominația în scoaterea-din-ascundere a ființării aflate în joc, această scoatere-din-ascundere devenind, în calitatea ei de uitare a ascunderii — rătăcire.

Rătăcirea este anti-esența esențială, opusă esenței originare a adevărului. În calitate de spațiu deschis pentru orice joc al opozițiilor, rătăcirea se deschide către adevărul esențial. Rătăcirea *(Irre)* este locul de desfășurare al erorii *(Irrtum)* și temei al ei. Eroarea nu este o greșeală oarecare, ci împărăția (domnia) istoriei în care se amestecă, întrețesute, toate modalitățile rătăcirii.

Potrivit cu situarea-sa-în-deschis și cu raportul pe care-l întreține cu ființarea în întregul ei, orice raportare își are propriul ei fel de a rătăci. Eroarea se întinde de la cea mai banală stîngăcie, de la confuzie și de la greșeala de calcul, pînă la dezorientarea și excesul ce își fac loc în atitudinile și hotărîrile esențiale. Ceea ce însă în mod obișnuit — și deopotrivă în doctrinele filozofiei — trece drept eroare, în speță necorectitudinea judecății și falsitatea cunoașterii, reprezintă numai una dintre modalitățile rătăcirii, și încă cea mai superficială. Rătăcirea în care trebuie să se miște o umanitate istorică pentru ca mersul ei să fie eronat contribuie în mod esențial la configurarea stării-de-deschidere a *Dasein*-ului. Rătăcirea îl stăpînește în întregime pe om, inducîndu-l în eroare. Ca inducere în eroare, rătăcirea contribuie, însă, totodată, la crearea posibilității pe care omul o poate scoate din ec-sistență, la posibilitatea de a *nu* se lăsa indus în eroare, descoperind rătăcirea însăși și nepierzînd din ochi misterul *Da-sein*-ului.

Deoarece ec-sistența in-sistentă a omului se mişcă în rătăcire şi deoarece rătăcirea ca inducere în eroare îl apasă într-un fel anume pe om şi pornind tocmai de la această apăsare se exercită puterea misterului ca un mister uitat, omul este supus, în ec-sistența *Dasein*-ului său, guvernării misterului şi *mai ales* apăsării pe care o provoacă rătăcirea. Ambele îl țin în *nevoința silniciei.* Deplina esență a adevărului, cea care cuprinde totodată şi cea mai intimă neesență a sa, menține *Dasein*-ul în nevoință prin această permanentă întoarcere-către şi întoarcere-de la, care sînt proprii acelui du-te-vino neîntrerupt. *Dasein*-ul este abatere înspre nevoință. Scoa- 198
terea-din-ascundere a necesității şi, ca urmare a ei, posibila transpunere în ceea ce este inevitabil provin din *Da-sein*-ul omului şi numai din el.

Ieşirea-din-ascundere a ființării ca ființare este în sine, totodată, ascunderea ființării în întregul ei. Rătăcirea guvernează în simultaneitatea scoaterii din ascundere şi a ascunderii. Ascunderea a ceea ce este ascuns şi rătăcirea țin de esența originară a adevărului. Libertatea, concepută pornind de la ec-sistența in-sistentă a *Dasein*-ului, este esența adevărului (în sensul corectitudinii punerii-în-față) numai datorită faptului că libertatea însăşi provine din esența originară a adevărului, din guvernarea misterului în spațiul rătăcirii. Faptul de a lăsa ființarea să fie se împlineşte în raportarea care se situează în deschis. Faptul de a lăsa ființarea să fie ca ființare în întregul ei survine însă potrivit esenței abia atunci cînd ea este, cînd şi cînd, preluată în esența ei originară. Atunci ieşirea-din-închis către mister porneşte la drum către rătăcirea ca rătăcire. Atunci întrebarea privitoare la esența adevărului va fi pusă într-un chip şi mai originar. Atunci se dezvăluie temeiul împletirii esenței adevărului cu adevărul esenței. Viziunea misterului din perspectiva rătăcirii ajunge să pună întrebările în sensul singurei întrebări valabile: ce este ființarea ca ființare în întregul ei? Acest mod de a pune întrebările gîndeşte întrebarea care induce în mod esențial în eroare şi care, de aceea, nu a fost încă rezolvată în toată bogăția sensurilor ei: întrebarea privitoare la *ființa* ființării. Meditația asupra ființei, din care provine un asemenea mod de a pune întrebările se concepe pe sine, începînd cu

Platon, drept „filozofie“ și primește mai tîrziu numele de „metafizică“.

8

Întrebarea privitoare la adevăr și filozofie

În meditația asupra ființei ajunge la cuvînt eliberarea omului întru ec-sistență, eliberare întemeietoare de istorie. Acel cuvînt nu este „expresia“ unei opinii, ci este de fiecare dată deja rostuirea bine adăpostită a adevărului
199 ființării în întregul ei. Nu are importanță cît de mulți sînt cei care știu să audă acest cuvînt. Cine anume sînt cei care pot să-l audă — iată ce hotărăște asupra locului pe care-l ocupă omul în istorie. Dar în aceeași clipă a lumii în care se înscrie începutul filozofiei, se instaurează și dominarea *incontestabilă* a simțului comun (sofistica).

Simțul comun recurge la evidența ființării manifeste și interpretează orice modalitate meditativă a interogației drept un atac la adresa bunului simț și a nefericitei sale susceptibilități.

Dar felul în care bunul simț, pe deplin îndreptățit în domeniul său, judecă ce este filozofia îl face să treacă pe lîngă esența ei, care nu poate fi determinată decît pornind de la raportarea la adevărul originar al ființării ca atare în întregul ei. Însă deoarece esența deplină a adevărului cuprinde totodată și neesența, guvernînd înainte de toate ca ascundere, filozofia, ca o căutare a acestui adevăr, posedă în sine o natură dublă. Meditația ei are serenitatea blîndeții care nu se refuză stării-de-ascundere a ființării în întregul ei. Însă meditația ei este totodată ieșirea-din-ascundere proprie rigorii care nu anulează ascunderea, dar care constrînge esența ei nevătămată să iasă în deschisul înțelegerii și o îndrumă astfel către propriul ei adevăr.

În rigoarea blîndă și în riguroasa blîndețe a felului în care ea lasă-să-fie ființarea ca ființare în întregul ei, filozofia devine o modalitate de interogare care nu se poate ocupa numai de ființare, dar care nici nu poate admite vreo intervenție hotărîtoare venită din afară. Kant a

intuit această intimă nevoinţă a gîndirii, căci el spune despre filozofie: „Vedem aici filozofia aşezată într-o poziţie dificilă; ea trebuie să găsească o poziţie fermă, deşi, nici în cer şi nici pe pămînt, ea nu poate afla ceva de care să se agaţe sau pe care să se sprijine. Ea este chemată aici să facă dovada onestităţii sale ca proteguitoare a propriilor sale legi şi nu ca vestitoare a acelor legi pe care i le sugerează un spirit străin sau cine ştie ce natură tutelară..." *(Grundlegung der Metaphysik der Sitten* „Întemeierea metafizicii moravurilor"/, *Werke*, Akademie-ausgabe IV, 425).* 200

Atunci cînd interpretează astfel esenţa filozofiei, Kant, a cărui operă deschide ultima etapă a metafizicii occidentale, îşi îndreaptă privirea către un domeniu pe care, potrivit poziţiei sale metafizice întemeiate pe subiectivitate, nu îl putem concepe decît pornind de la această poziţie şi ca proteguire a legilor proprii. Această privire esenţială asupra menirii filozofiei este totuşi destul de cuprinzătoare pentru a respinge orice aservire a gîndirii care îi e proprie; modul cel mai stîngaci în care apare această aservire se ascunde în încercarea de a acorda încă filozofiei o oarecare importanţă ca o „expresie" a „culturii" (Spengler) şi ca răsfăţ al unei umanităţi prinse în frenezia facerii.

Însă dacă filozofia îşi îndeplineşte esenţa — aşa cum a fost ea hotărîtă la început — ca „proteguitoare a propriilor sale legi", sau dacă nu cumva ea însăşi este susţinută şi îşi dobîndeşte stabilitatea prin adevărul acelui ceva ale cărui legi devin legile ei — aceasta se hotărăşte pornind de la momentul de început în care esenţa originară a adevărului devine esenţială pentru interogaţia meditativă.

Încercarea făcută aici trimite întrebarea privitoare la esenţa adevărului dincolo de limita obişnuită, inerentă conceptului tradiţional de esenţă, şi ajută gîndirea să mediteze asupra acestui lucru: oare întrebarea privitoare la esenţa adevărului nu trebuie să fie totodată şi înainte de toate întrebarea privitoare la adevărul esenţei? Însă în

* Ediţia română: Edit. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, (trad. N. Bagdasar).

conceptul de „esență“ filozofia gîndește ființa. Deducînd posibilitatea internă a corectitudinii unui enunț din libertatea ec-sistentă a faptului-de-a-lăsa-să-fie înțeles ca „temei“ al ei, precum și arătînd că ascunderea și rătăcirea constituie începutul esenței acestui temei, am vrut să sugerăm că esența adevărului nu este „generalul“ vid al unei universalități „abstracte“, ci *unicul* care se ascunde și care este propriu istoriei unice, istorie a ieșirii-din-ascundere a „sensului“ acelui ceva pe care îl numim ființă și pe care ne-am obișnuit de multă vreme să-l considerăm numai drept ființarea în întregul ei.

9

Observație

201 Întrebarea privitoare la esența adevărului se naște din întrebarea privitoare la adevărul esenței. Întrebarea privitoare la esența adevărului concepe esența mai întîi în sensul lui *quidditas* sau al lui *realitas*, iar adevărul este conceput ca o însușire a cunoașterii. Întrebarea privitoare la adevărul esenței concepe esența *(Wesen)* verbal și, rămînînd încă în limitele reprezentării proprii metafizicii, gîndește prin acest cuvînt — ființa *(Seyn)* ca diferență hotărîtoare între ființă *(Sein)* și ființare *(Seiendes)*. Adevăr înseamnă adăpostire luminatoare ca trăsătură fundamentală a ființei *(Seyn)*. Întrebarea privitoare la esența adevărului își găsește răspunsul în propoziția: *esența adevărului este adevărul esenței.* După lămurirea încercată de noi, se vede lesne că această propoziție nu este o simplă inversare de cuvinte, menită să trezească o impresie de paradoxal. Subiectul propoziției este, dacă această nefericită categorie gramaticală își mai are vreo îndreptățire, adevărul esenței. Adăpostirea luminatoare este, cu alte cuvinte lasă să ființeze în chip esențial *(wesen)*, concordanța dintre cunoaștere și ființare. Propoziția noastră nu este dialectică. De fapt ea nici nu este o propoziție în sensul unui enunț. Răspunsul la întrebarea privitoare la esența adevărului este rostirea unei răsturnări efectuate înlăuntrul istoriei ființei *(Seyn)*. Deoa-

rece din ea face parte adăpostirea luminatoare, ființa *(Seyn)* apare la începuturi, în lumina sustragerii care ascunde. Numele acestei deschideri luminatoare este ἀλήθεια.

Conferința *Despre esența adevărului* urma să fie, deja în concepția ei inițială, completată de o a doua: *Despre adevărul esenței.* Acest proiect a eșuat din motivele sugerate acum în scrisoarea „*Despre umanism.*"

Întrebarea hotărîtoare *(Sein und Zeit* /„Ființă și timp"/, 1927) cu privire la sensul, adică *(Sein und Zeit,* p. 151*)* la sfera de proiectare, adică la starea-de-deschidere, adică la adevărul ființei, și nu numai al ființării,
rămîne în mod intenționat nedezvoltată. Meditația se 202
menține în aparență pe căile metafizicii și, cu toate acestea, în fazele ei hotărîtoare — acelea care duc de la adevărul conceput drept corectitudine la libertatea ec-sistentă și, de la aceasta, la adevărul conceput ca ascundere și rătăcire — realizează o modificare în modalitatea interogării, modificare ce-și are locul în depășirea metafizicii. Meditația desfășurată în conferință își găsește împlinirea în constatarea esențială că, abia pornind de la *Da-sein*-ul în care omul se poate așeza, se pregătește, pentru omul ce ține de istorie, o apropiere de adevărul ființei. Ca și în *Ființă și Timp* sînt aici abandonate orice fel de antropologii și orice subiectivitate a omului ca subiect, iar adevărul ființei este conceput ca temei al unei poziții istorice fundamentale care aici a fost modificată; demersul conferinței își propune în plus să-și desfășoare meditația pornind de la acest temei schimbat (adică de la *Da-sein*). Etapele interogării nu reprezintă altceva decît drumul unei gîndiri care refuză să ofere reprezentări și concepte, pentru a încerca și a obține o modificare a raportului cu ființa.

DOCTRINA LUI PLATON DESPRE ADEVĂR

NOTA INTRODUCTIVĂ

„Doctrina" *(Lehre)* unui gînditor este „nerostitul" *(das Ungesagte)* din rostirea sa. Nerostitul din gîndirea lui Platon cu privire la adevăr — doctrina sa despre adevăr — pe care interpretarea este chemată să-l scoată la lumină este „o modificare în determinarea esenţei adevărului". În ce constă această „modificare", această „schimbare de direcţie" *(Wendung)*?

Paideie şi adevăr

Heidegger îşi propune să răspundă la întrebare nu străbătînd toate dialogurile lui Platon, ci oprindu-se asupra unui loc privilegiat din opera sa, în care modificarea aceasta este cel mai lesne sesizabilă: faimoasa alegorie a peşterii din cartea a VII-a a *Republicii*. Aici, în această alegorie, poate fi surprinsă coexistenţa a două concepţii despre adevăr, una care este în curs de a fi părăsită şi cealaltă care va deveni dominantă în istoria metafizicii occidentale. Este bine să spunem din capul locului în ce constă această schimbare de proporţii care se operează în esenţa adevărului odată cu gîndirea lui Platon: potrivit lui Heidegger, opera lui Platon marchează tranziţia de la înţelegerea adevărului ca „stare-de-neascundere" *(Unverborgenheit)* la înţelegerea lui ca „rectitudine" şi „corectitudine" *(Richtigkeit)*.

Dar unde poate fi văzută această tranziţie în alegoria amintită? Întrebare cu atît mai legitimă cu cît Platon însuşi afirmă că în mitul peşterii nu este vorba decît de a da o imagine a *paideiei*, a „educaţiei", a „formării". Dar cum determină Platon esenţa paideiei? Ca o „reorientare a întregului om în esenţa sa". Această *Umwendung*, această „reorientare" presupune o deplasare, un itinerariu pe care mitul îl desfăşoară prin descrierea a patru etape distincte. Cele patru etape care descriu esenţa *paideiei* ca trecere de la „lipsa de formare" *(apaideusia)* la „formare", ca depăşire în trepte a ignoranţei, marchează totodată cucerirea succesivă a unor gradaţii urcătoare în sfera „neascunsului", a lui *alethés*, cu alte cuvinte în sfera conceptului grec al adevărului.

În prima etapă, locuitorii peşterii sînt legaţi cu spatele la sursa luminii artificiale (focul) şi la obiectele care îşi proiectează umbra pe perete. Ei nu văd decît *umbrele* obiectelor (şi nu aspectul lor real) şi, în această etapă, „neascunsul", *alethés*, se confundă pentru ei cu umbrele înseşi. În

etapa a doua, cînd, eliberați de legături, se pot mișca în voie prin peșteră, ei descoperă la lumina focului, obiectele care proiectau acele umbre. În contact cu aspectul obiectelor, ei ajung „cu mult mai aproape de ființare" și ating „un grad sporit al neascunsului". În a treia etapă, peștera este părăsită, și lucrurile sînt văzute acum în aspectul lor real, în lumina naturală a soarelui. De la „mai neascunsul" *(alethésteron)* propriu obiectelor din peșteră se ajunge acum la „supremul neascuns" *(alethéstaton)* al lucrurilor care își livrează „aspectul" *(Aussehen*, „ceea ce se vede în afară", „e-vidența") în spațiul liber solar.

Așadar, conchide Heidegger, esența „formării", *a paideiei*, nu se poate realiza decît „în sfera și pe temeiul neascunsului celui mai neascuns (...), adică a ceea ce este cel mai adevărat, adică al adevărului propriu-zis. Esența *formării* își află temeiul în esența *adevărului*". (GA 9, p. 222, trad. rom. p. 187). Heidegger a demonstrat pînă acum că istoria paideiei relatată de mitul peșterii se confundă cu o desfășurare a gradelor adjectivului „neascuns" *(alethés)*, care caracterizează progresul în clarificarea „aspectului" și, deci, al adevărului *(alétheia* ca stare-de-neascundere) în sens elin: 1) aspectul la nivelul umbrelor — *alethés* (gradul pozitiv); 2) aspectul la nivelul lucrurilor din peșteră — *alethésteron* (gradul comparativ: „mai neascuns"); 3) aspectul la nivelul lucrurilor din afara peșterii — *alethéstaton* (gradul superlativ — „neascunsul suprem").

Însă mitul amintit mai are și o a patra etapă: aceea în care cel eliberat la lumina soarelui și care a cunoscut neascunsul suprem — aspectul „solar" al lucrurilor — coboară în peșteră pentru a-i convinge pe cei de acolo că ceea ce ei consideră drept neascuns nu este decît neascunsul inferior al unei ascunderi persistente. În această etapă se dă o luptă pe viață și pe moarte între „adevărul speologic" — cel care dă măsura în peșteră (adevărul ca neascuns inferior al umbrei) — și „adevărul heliologic" — cel care dă măsura în lumea solară (adevărul suprem neascuns al „aspectului" însuși — *idéa, eidos*). În această etapă, adevărul elin desemnat ca *a-letheia*, ca „stare de *ne*-ascundere", își vădește semnificația supremă la nivelul acestui „α-" („ne-") privativ: „Adevăr înseamnă, la origini, ceea ce a fost smuls prin luptă dintr-o stare-de-ascundere". (GA, 9 p. 223; trad. rom. p. 188). Esența paideiei, care se împlinește în faptul că cel deja eliberat trebuie să se lupte cu inerția celor neliberi, se sprijină pe esența agonală a adevărului care se împlinește în faptul că neascunsul suprem trebuie anume dobîndit dintr-o stare-de-ascundere prealabilă sau dintr-un neascuns inferior. ***Privațiunea de ascundere*** ca esență a adevărului elin este temeiul pe care se desfășoară istoria „formării", a paideiei, povestită în mit.

Dar dacă așa stau lucrurile unde, atunci, în mitul acesta se face simțit zvonul unei *alte* esențe a adevărului?

De la starea-de-neascundere a ființării la corectitudinea privirii

Suportul intuitiv pe care se dezvoltă concepția elină despre adevăr ca stare-de-neascundere se constituie în mit ca raport între spațiul închis (și deci ascuns) al peșterii și neascunsul spațiului exterior care se deschide la suprafață, în lumină. Dar, observă Heidegger, deși acest raport este neîncetat prezent în mit, puterea de evocare a mitului peșterii „nu provine din imaginea închiderii create de bolta subterană și a captivității în spațiul închis, și nici din priveliștea deschisului care e propriu spațiului exterior peșterii. Dimpotrivă, pentru Platon, forța de simbolizare a mitului se concentrează în rolul pe care îl joacă focul, strălucirea focului și umbrele, luminozitatea zilei, lumina soarelui și soarele. Totul rezidă în strălucirea a ceea ce apare și în felul în care putința de a vedea devine posibilă". (GA 9, p. 225; trad. rom. p. 189—190). Nu raportul dintre închis și deschis, dintre ascuns și neascuns prevalează în mit, ci raportul dintre lumină și aspectul lucrurilor *ca posibilitate a văzului*. Esența mitului se concentrează asupra sursei de lumină — strălucirea pură —, care în mit este soarele, iar la nivelul meditației, *idéa*. „'Ιδέα este ceea ce emană strălucire. Esența Ideii rezidă în putința de a emana strălucire, în putința de a face vizibil". (GA 9, p. 225; trad. rom. p. 190). *Idéa* face cu putință ajungerea la prezență a fiecărei ființări în parte în *eidos*-ul, în „aspectul" ei. Ideea este aceea care, ca sursă a strălucirii, aduce la nivelul vederii ceea ce ochiul — și el de esență solară *(helioeidés)* — este pregătit să primească. Esența mitului se concentrează în relația dintre acești trei termeni: *idéa* ca sursă luminoasă, *eidos* ca aspect devenit vizibil, și, în sfîrșit, *văz* ca facultate de percepere a aspectului ființărilor devenite vizibile.

Însă de ce înțelegerea mitului peșterii pe această linie ar presupune o modificare în esența adevărului înțeles ca stare-de-neascundere? A aduce orice ființare, în lumina Ideii, la esența ei „eidetică", la *ceea ce* este ea, nu înseamnă a o scoate din ascuns în neascunsul ei? Desigur. Numai că ceea ce prevalează aici este *relația* cu vederea: starea-de-neascundere devine *relativă* la vedere. Într-o lume în care Ideea ca posibilitate a vederii dă regula, starea-de-neascundere ca esență a adevărului își pierde independența. Din moment ce Ideea este cea care face cu putință apariția oricărei ființări în „aspectul" *(eidos, Ansehen)* ei, ea este în cele din urmă cauza ultimă, originea oricărei stări-de-neascundere. Într-o lume determinată prin Idee, scopul *paideiei* este cultivarea privirii în vederea ajungerii ei la această cauză supremă.

Iată de ce se poate spune că deși în mitul peșterii este vorba de *alétheia* ca stare-de-neascundere, aceasta *este subordonată* Ideii ca element care face cu putință apariția ființării în ceea ce este ea, în „esența" ei.

„Spunînd despre 'Ιδέα că este stăpîna ce acordă starea-de-neascundere, Platon trimite gîndul către ceva nerostit: că de acum încolo esența adevărului nu se mai desfășoară ca esență a stării-de-neascundere provenind din propria bogăție a esenței, ci că ea se mută către esența acelei ἰδέα. Esența adevărului abandonează trăsătura ei fundamentală: starea-de-neascundere". (GA 9, p. 230; trad. rom. p. 195)

Criteriul adevărului nu mai este de-acum neascunsul ființării (ca *ființă* a acestei ființări), ci *adecvarea privirii*. Trecerea omului, ca subiect al paideiei, de la o stare la alta nu reprezintă în primul rînd trecerea de la un neascuns inferior la unul superior, ci de la o privire mai puțin corectă la una mai corectă: cu cît privirea este mai bine orientată în „direcția" *(Ausrichtung)* Ideii, cu atît ea este mai „corectă" *(richtig)*. *Richtigkeit*, *orthótes*, „corectitudinea" privirii devine acum totul. Iar această corectă „îndreptare-către" *(Sichrichten)* crează o adaptare a privirii la lucrul ce urmează să fie văzut și, astfel, o *potrivire*, o „asemănare" *(homoiosis)* între pricepere, cunoaștere, enunț — și lucru.

În felul acesta adevărul nu mai este în chip primordial o caracteristică a ființării care ajunge la starea-de-neascundere și, astfel „trăsătura fundamentală a ființei înseși"; el își mută sediul în privire și cunoaștere ca *o caracteristică a raportării omului la ființare*. Doctrina lui Platon despre adevăr conține în sine *o ambiguitate*. „Ambiguitatea se arată cu toată limpezimea prin aceea că Platon se ocupă de ἀλήθεια și vorbește despre ea, cînd de fapt are în vedere ὀρθότης pe care o instituie ca dătătoare de măsură, aceasta petrecîndu-se într-o unică desfășurare a gîndului". (GA 9, p. 231; trad. rom. p. 196) Și: „Adevărul mai este aici, deopotrivă, stare-de-neascundere și corectitudine, chiar dacă starea-de-neascundere este, și ea, sub jugul lui ἰδέα." (GA 9, p. 232; trad. rom. p. 196)

Ce urmare a avut asupra esenței adevărului această cădere a stării-de-neascundere „sub jugul lui ἰδέα"? Înainte de a fi întemeiat și lămurit esența stării-de-neascundere ca esență a adevărului, gîndirea occidentală a abandonat-o în favoarea esenței adevărului „conceput drept corectitudine a reprezentării ființării". Această modificare, această „schimbare de direcție" survenită odată cu gîndirea lui Platon a devenit însăși istoria metafizicii occidentale. De aceea, doctrina lui Platon despre adevăr nu este un eveniment al trecutului. De cînd această doctrină a luat naștere „omul gîndește în funcție de «idei» și apreciază tot ce este real în funcție de «valori». Lucrul cel mai important și singurul hotărîtor nu este care idei și care valori anume sînt instituite, ci faptul că în genere realul este interpretat în funcție de «idei» și că, în genere, «lumea» e cîntărită în funcție de «valori»". (GA 9, p. 237; trad. rom. p. 202) De aceea, dacă gîndirea vrea să redescopere esența originară a adevărului — aceea pe

care doctrina lui Platon despre adevăr a ocultat-o, atunci ea va trebui să scoată starea-de-neascundere din relaţia ei cu perceperea, gîndirea şi cunoaşterea, pentru a regăsi în ea acea „trăsătură fundamentală a ființei înseşi".

Critica lui Paul Friedländer şi răspunsul lui Heidegger

În a doua ediţie a faimoasei sale monografii consacrate lui Platon, apărută în anul 1954, Paul Friedländer a introdus un nou capitol intitulat: *Aletheia. O confruntare a autorului cu sine însuşi şi cu Martin Heidegger.* Acest capitol este în întregime dedicat discutării tezei centrale din studiul heideggerian *Doctrina lui Platon despre adevăr.* Critica lui Friedländer este critica filologului care supune unei examinări atente îndreptăţirea de a repartiza utilizarea celor două semnificaţii ale lui *alétheia* în perioade complet distincte. Se poate vorbi de o linie de demarcaţie între sensul pre-platonician al lui *alétheia* ca „stare-de-neascundere" şi altul care se întrevede abia la Platon, sensul de „corectitudine"?

Cercetînd locurile în care acest cuvînt apare la Homer şi Hesiod, Friedländer stabileşte că cele două semnificaţii ale lui *alétheia*, pe care Heidegger le distribuie pe două perioade istorice distincte foarte îndepărtate în timp, au coexistat deja dintr-o perioadă timpurie. El spune: „Hesiod, care a surprins într-un efort de gîndire riguros ἀληθής ca ἀ-ληθής şi l-a trecut în forma aceasta ascultătorilor săi, desemnînd astfel pe cel care nu uită, pe cel care nu dă greş, vizează tocmai acea corectitudine a privirii pe care Heidegger o atribuie unei etape mai tîrzii a gîndirii eline, celei platoniciene" *. De asemenea, la Homer, faptul că *alethés*, este folosit în mod curent ca obiect al unor *verba dicendi* dovedeşte aceeaşi utilizare a cuvîntului în direcţia corectitudinii enunţului. În felul acesta, teza că Platon ar fi primul care „alterează" esenţa adevărului prin raportarea lui la gîndire şi enunţ se dovedeşte a fi neîntemeiată istoric.

Este meritul lui SALLIS (1984, 196 şi urm.) de a fi indicat locul în care, fără a-l numi, Heidegger i-a răspuns lui Friedländer. În conferinţa *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* /„Sfîrşitul filozofiei şi sarcina gîndirii"/, ţinută la Paris în 1964 (şi publicată ulterior în volumul *Zur Sache des Denkens* /„Despre cauza gîndirii"/, Heidegger recunoaşte în mod implicit îndreptăţirea criticii lui Friedländer atunci

---

* Paul Friedländer, *Platon*, Bd. I, Walter de Gruyter, Berlin, 1964 (ed. a III-a), p. 235.

cînd afirmă: „S-a arătat în mai multe rînduri şi pe bună dreptate că ἀληθές este utilizat întotdeauna numai cu *verba dicendi*, deci în legătură cu enunţarea şi, de aceea, în sensul de corectitudine şi sinceritate, iar nu ca stare-de-neascundere" *. Drept care, Heidegger se grăbeşte să amendeze teza din *Platons Lehre*...: „Atunci şi afirmaţia că ar exista o modificare în esenţa adevărului, adică o trecere de la starea-de-neascundere la corectitudine nu poate fi susţinută. În schimb, trebuie spus: ἀλήθεια ca deschiderea-luminatoare *(Lichtung)* a prezenţei şi prezentare în gîndire şi rostire ajunge de la bun început să se situeze în perspectiva lui ὁμοίωσις şi *adaequatio*, adică în perspectiva conformării, în sensul de potrivire dintre reprezentare şi ceea ce este prezent" **. Rezultă atunci că *alétheia* la greci nu mai are nimic comun cu starea-de-neascundere? Dimpotrivă. Corectitudinea nu este nimic altceva decît forma în care grecii, şi după ei întreaga istorie a gîndirii occidentale, au făcut experienţa stării-de-neascundere. Dar de ce lucrurile s-au petrecut astfel, de ce starea-de-neascundere a fost experimentală *doar* ca o corectitudine a enunţului? De ce, pe scurt, o formă a ascunderii (corectitudinea) şi nu starea-de-neascundere însăşi traversează istoria gîndirii? Pentru că „ascunderea de sine, starea-de-ascundere, Λήθη, fac parte din 'Α-Λήθεια, fac parte nu ca un simplu adaos, nu ca umbra care însoţeşte lumina, ci ca însăşi inima din 'Αλήθεια" ***.

În consecinţă, pentru Heidegger, adevărul rămîne să desemneze corectitudinea enunţului, iar *alétheia* (care nu mai poate fi tradus de-acum ca „adevăr") rămîne elementul în care adevărul poate apărea, mai degrabă ca formă de ascundere a stării-de-neascundere.

* Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1969 p. 77.
** Ibid., p. 78.
*** Ibid., p. 78.

DOCTRINA LUI PLATON DESPRE ADEVĂR

Cunoştinţele dobîndite prin ştiinţe sînt exprimate de 203 obicei în propoziţii şi sînt puse în faţa omului ca rezultate palpabile, pentru a fi utilizate. „Doctrina“ unui gînditor este nerostitul din rostirea sa, nerostitul căruia omul îi este expus pentru a i se dărui întrutotul.

Pentru a putea afla şi pentru a putea şti pe viitor nerostitul unui gînditor — oricare ar fi acest nerostit — trebuie să medităm asupra a ceea ce el a rostit. A fi la înălţimea acestei exigenţe înseamnă să străbaţi toate dialogurile lui Platon în corelaţia lor. Cum lucrul acesta nu este cu putinţă, vom căuta o altă cale pentru a ajunge la nerostitul cuprins în gîndirea lui Platon.

Ceea ce rămîne aici nerostit este o modificare în determinarea esenţei adevărului. Faptul că se petrece această modificare, în ce anume constă această modificare, ce anume este întemeiat prin această modificare a esenţei adevărului — toate acestea le vom lămuri printr-o interpretare a „mitului peşterii“.

Cu prezentarea „mitului peşterii“ începe cartea a VII-a a dialogului despre esenţa πόλις-ului (*Politeia*, VII, 512 a 2 pînă la 517 a 7). Mitul spune o poveste. Povestirea se desfăşoară în dialogul lui Socrate cu Glaucon. Socrate este cel care spune povestea. Glaucon este cel care dă glas uimirii ce îl aduce pe calea înţelegerii. Parantezele ce însoţesc traducerea care urmează trec dincolo de textul grecesc, menite fiind să-l lămurească pe acesta.

*ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει, ἀνα-
πεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἐχούσῃ μακρὰν παρὰ πᾶν τὸ
σπήλαιον, ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ
b τοὺς αὐχένας, ὥστε μένειν τε αὐτοὺς εἴς τε τὸ πρόσθεν μόνον ὁρᾶν,
κύκλῳ δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν, φῶς
δὲ αὐτοῖς πυρὸς ἄνωθεν καὶ πόρρωθεν καόμενον ὄπισθεν αὐτῶν,
μεταξὺ δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν δεσμωτῶν ἐπάνω ὁδόν, παρ' ἣν ἰδὲ
τειχίον παρῳκοδομημένον, ὥσπερ τοῖς θαυματοποιοῖς πρὸ τῶν
ἀνθρώπων πρόκειται τὰ παραφράγματα, ὑπὲρ ὧν τὰ θαύματα δει-
κνύασιν. – ὁρῶ, ἔφη. –*

c ὅρα τοίνυν παρὰ τοῦτο τὸ τειχίον φέροντας ἀνθρώπους σκεύη
515 τε παντοδαπὰ ὑπερέχοντα τοῦ τειχίου καὶ ἀνδριάντας καὶ ἄλλα
ζῷα λίθινά τε καὶ ξύλινα καὶ παντοῖα εἰργασμένα, οἷον εἰκὸς
τοὺς μὲν φθεγγομένους, τοὺς δὲ σιγῶντας τῶν παραφερόντων.

ἄτοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους. – ὁμοίους ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ· τοὺς γὰρ τοιούτους πρῶτον μὲν ἑαυτῶν τε καὶ ἀλλήλων οἴει ἄν τι ἑωρακέναι ἄλλο πλὴν τὰς σκιὰς τὰς ὑπὸ τοῦ πυρὸς εἰς τὸ καταντικρὺ αὐτῶν τοῦ σπηλαίου προσπιπτούσας;

*– πῶς γάρ, ἔφη, εἰ ἀκινήτους γε τὰς κεφαλὰς ἔχειν ἠναγκα-
b σμένοι εἶεν διὰ βίου; –*

„Adu-ți în fața privirii următoarea imagine: sub pămînt, într-o încăpere asemeni unei peșteri, se află oameni. 205
În sus, către lumina zilei, această încăpere își are drumul de intrare ce se întinde mult și către care se adună întregul spațiu al peșterii. În această încăpere, legați de coapse și de grumaz, oamenii își petrec viața încă din copilărie. Tocmai de aceea, ei rămîn în același loc, astfel încît nu pot face decît un singur lucru: să privească la ceea ce se află în fața lor. Întrucît sînt legați, ei nu sînt în stare să-și rotească capetele. O rază de lumină le este totuși dată, și anume de la un foc care arde pentru ei, ce-i drept din spate, de sus și de departe. Între foc și cei legați (așadar în spatele lor) urcă un drum; închipuie-ți că de-a lungul lui este construit un zid scund, asemeni unui parapet pe care îl înalță scamatorii în fața oamenilor, pentru a-și arăta de-asupra lui scamatoriile. — Văd, spuse el. —

Iar acum imaginează-ți cum de-a lungul acestui mic zid, niște oameni poartă tot felul de obiecte care trec dincolo de micul zid: statui, precum și alte sculpturi în piatră și în lemn și tot felul de alte obiecte produse de oameni. Și așa cum este de așteptat, dintre cei care poartă obiectele, unii stau de vorbă (în timp ce fac acest lucru), alții tac.

— Ciudată imagine îmi înfățișezi, spuse el, și ciudați prizonieri! — Ei sînt însă întru totul asemenea nouă, am răspuns. Căci ce crezi tu oare? Astfel de oameni nu au cuprins niciodată cu privirea altceva — fie că este vorba de ei înșiși, fie de ceilalți — decît umbrele pe care le aruncă (neîncetat) focul pe peretele peșterii ce se află în fața lor.

— Cum ar putea fi altfel, spuse el, dacă ei sînt siliți să-și țină capul nemișcat, și asta întreaga lor viață? —

—τί δὲ τῶν παραφερομένων; οὐ ταὐτὸν τοῦτο; —τί μήν;—

—εἰ οὖν διαλέγεσθαι οἷοί τ' εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταῦτα ἡγῇ ἂν τὰ ὄντα αὐτοὺς νομίζειν ἅπερ ὁρῷεν; —ἀνάγκη.—

—τί δ' εἰ καὶ ἠχὼ τὸ δεσμωτήριον ἐκ τοῦ καταντικρὺ ἔχοι; ὁπότε τις τῶν παριόντων φθέγξαιτο, οἴει ἂν ἄλλο τι αὐτοὺς ἡγεῖσθαι τὸ φθεγγόμενον ἢ τὴν παριοῦσαν σκιάν; —μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη.
c *—παντάπασι δή, ἦν δ' ἐγώ, οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς. —πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη.—*

—σκόπει δή, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἵα τις ἂν εἴη φύσει, εἰ τοιάδε συμβαίνοι αὐτοῖς· ὁπότε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαί τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμα-
d *ρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιὰς ἑώρα, τί ἂν οἴει αὐτὸν εἰπεῖν, εἴ τις αὐτῷ λέγοι ὅτι τότε μὲν ἑώρα φλυαρίας, νῦν δὲ μᾶλλόν τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέποι, καὶ δὴ καὶ ἕκαστον τῶν παριόντων δεικνὺς αὐτῷ ἀναγκάζοι ἐρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν; οὐκ οἴει αὐτὸν ἀπορεῖν τε ἂν καὶ ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα; —πολύ γ', ἔφη.—*

Ce văd ei însă din obiectele purtate (prin spatele lor)? 207
Nu văd oare tocmai aceasta (în speță umbrele)? — Într-adevăr. —

Dacă ei ar fi în stare să discute pe îndelete ceea ce au surprins cu privirea, nu crezi oare că ar considera ceea ce văd acolo drept însăși ființarea? — N-ar avea încotro. —

Ce s-ar întîmpla, însă, dacă această închisoare ar mai avea și un ecou iscat de peretele opus (singurul pe care ei îl privesc în permanență)? Ori de cîte ori unul dintre cei ce trec prin spatele prizonierilor (purtînd obiectele) ar spune ceva, nu crezi tu oare că pentru ei cel ce vorbește li se pare a fi chiar umbra ce trece prin fața lor? — Pe Zeus, întocmai, spuse el. — Cu atît mai mult, am răspuns eu, cei astfel legați ar socoti atunci că umbrele obiectelor sînt însuși neascunsul *(das Unverborgene)*. — Ar fi absolut necesar, spuse el. —

Urmărește, așadar, acum cu privirea felul în care prizonierii sînt eliberați de lanțuri și, odată cu aceasta, tămăduiți de lipsa lor de judecată și gîndește-te totodată de ce natură ar trebui să fie această lipsă de judecată, dacă celor înlănțuiți li s-ar întîmpla următorul lucru: ori de cîte ori vreunul ar fi dezlegat și silit să se ridice dintr-odată, să-și rotească grumazul, să pornească la drum și să privească în sus, către lumină, (atunci) el ar putea face toate acestea (de fiecare dată) numai resimțind dureri și, de asemenea, el nu ar fi în stare să privească, orbit de strălucire cum e, către acele obiecte cărora înainte le vedea umbra. (Dacă s-ar întîmpla toate acestea cu el), ce crezi oare că ar spune dacă cineva i-ar explica cum că mai înainte el văzuse (doar) lucruri de nimic, dar că acum este cu mult mai aproape de ființare și, întors cu fața către această sporită ființare, vede, deci, cu mult mai corect? Și dacă cineva i-ar mai arăta, apoi, fiecare dintre obiectele purtate și l-ar sili să răspundă la întrebarea ce anume este acela, nu crezi oare că el nu ar
şti cum s-o scoată la capăt și, pe de-asupra, ar socoti că 209
ceea ce văzuse mai înainte (cu proprii săi ochi) este mai neascuns *(unverborgener)* decît cele care îi sînt acum arătate (de către un altul)? — Cu siguranță că da, spuse el.

e *Οὐκοῦν κἂν εἰ πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς ἀναγκάζοι αὐτὸν βλέπειν, ἀλ-*
γεῖν τε ἂν τὰ ὄμματα καὶ φεύγειν ἀποστρεφόμενον πρὸς ἐκεῖνα
ἃ δύναται καθορᾶν, καὶ νομίζειν ταῦτα τῷ ὄντι σαφέστερα τῶν
δεικνυμένων; — οὕτως, ἔφη.

εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἕλκοι τις αὐτὸν βίᾳ διὰ τραχείας τῆς
ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ
516 *ἡλίου φῶς, ἆρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαί τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἑλκόμενον,*
καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, αὐγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ
ὁρᾶν οὐδ' ἂν ἓν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν;

— οὐ γὰρ ἄν, ἔφη, ἐξαίφνης γε. —

συνηθείας δὴ οἶμαι δέοιτ' ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι. καὶ
πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἂν ῥᾷστα καθορῷ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς
ὕδασι τά τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἴδωλα, ὕστερον
δὲ αὐτά· ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν
b *νύκτωρ ἂν ῥᾷον θεάσαιτο, προσβλέπων τὸ τῶν ἄστρων τε καὶ*
σελήνης φῶς, ἢ μεθ' ἡμέραν τὸν ἥλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου. — πῶς
δ' οὔ;

Şi dacă cineva l-ar sili, pe de-asupra, să se uite în lumina focului, oare nu l-ar durea atunci ochii şi oare nu ar dori să îşi întoarcă faţa şi să fugă (înapoi) către acele umbre pe care lui îi stă în putinţă să le vadă, şi nu ar socoti el atunci că acele umbre (pe care le poate vedea cu uşurinţă) îi sînt în fapt mai clare decît obiectele care îi sînt acum arătate? — Aşa, este, spuse el.

Însă dacă acum, am reluat eu, cineva l-ar smulge (pe cel eliberat de lanţuri) de acolo şi l-ar tîrî pe suişul gloduros şi abrupt al peşterii şi nu l-ar slăbi pînă ce nu l-ar trage afară în lumina soarelui, oare cel astfel tras nu ar simţi durere şi revoltă? Şi, odată ajuns în lumina soarelui, nu ar primi el strălucirea pe de-a-ntregul în ochi şi nu ar fi el astfel cu totul incapabil să vadă fie şi cît de puţin din ceea ce îi este acum revelat ca neascunsul *(das Unverborgene)*?

— N-ar fi nicidecum capabil s-o facă, spuse el, cel puţin nu dintr-o dată. —

Cred că ar avea nevoie de obişnuinţă, dacă ar trebui să surprindă cu privirea acel ceva ce se află sus (în afara peşterii, în lumina soarelui). Şi (în acest răstimp de obişnuire) el ar putea pentru început să privească cel mai uşor la umbre şi apoi la imaginea reflectată în apă a oamenilor şi a celorlalte obiecte. Mai tîrziu, însă, şi-ar fixa privirea asupra acestora înseşi (asupra fiinţării, şi nu asupra palidelor reflectări). Situat printre aceste lucruri, el ar putea desigur să privească mai uşor pe acelea care se află pe bolta cerului, şi pe aceasta va putea să o privească mai uşor în timpul nopţii, îndreptîndu-şi privirea asupra luminii stelelor şi a lunii, (şi anume) mai uşor decît dacă ar privi soarele şi strălucirea lui în timpul zilei. — Desigur! — 211

τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασιν οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἕδρᾳ φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὑτὸν ἐν τῇ αὑτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν. – ἀναγκαῖον, ἔφη. –

καὶ μετὰ ταῦτ' ἂν ἤδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὁ τάς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἑώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος.

– δῆλον, ἔφη, ὅτι ἐπὶ ταῦτα ἂν μετ' ἐκεῖνα ἔλθοι. –

τί οὖν; ἀναμιμνησκόμενον αὐτὸν τῆς πρώτης οἰκήσεως καὶ τῆς ἐκεῖ σοφίας καὶ τῶν τότε συνδεσμωτῶν οὐκ ἂν οἴει αὑτὸν μὲν εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς, τοὺς δὲ ἐλεεῖν; – καὶ μάλα. –

τιμαὶ δὲ καὶ ἔπαινοι εἴ τινες αὐτοῖς ἦσαν τότε παρ' ἀλλήλων καὶ γέρα τῷ ὀξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα, καὶ μνημονεύοντι μάλιστα ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὕστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατώτατα ἀπομαντευομένῳ τὸ μέλλον ἥξειν, δοκεῖς ἂν αὐτὸν ἐπιθυμητικῶς αὐτῶν ἔχειν καὶ ζηλοῦν τοὺς παρ' ἐκείνοις τιμωμένους τε καὶ ἐνδυναστεύοντας, ἢ τὸ τοῦ Ὁμήρου ἂν πεπονθέναι καὶ σφόδρα βούλεσθαι „ἐπάρουρον ἐόντα θητευέμεν ἄλλῳ ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ" καὶ ὁτιοῦν ἂν πεπονθέναι μᾶλλον ἢ 'κεῖνά τε δοξάζειν καὶ ἐκείνως ζῆν;

Însă cred că în cele din urmă va fi în stare să privească înspre însuși soarele, și nu numai către imaginea sa reflectată în apă sau în orice altă parte ar mai apărea ea, înspre soarele însuși așa cum se află el la locul care îi este propriu, pentru a-l privi așa cum este el alcătuit. — Așa e în chip necesar, spuse Glaucon.

Şi după ce va fi trecut de toate acestea, ar putea desigur să înlănțuie în mintea lor următoarele cu privire la el (la soare): anume că el este cel care dăruiește atît anotimpurile cît și anii, cel care stăpînește toate cîte se află în domeniul vizibil (acum) al luminii soarelui, ba chiar că el (soarele) este însăși cauza tuturor acelor obiecte pe care le au într-un anume fel în fața lor (cei ce se află acolo jos în peșteră).

— Este limpede, spuse el, că omul nostru ar ajunge la acestea (la soare și la acele lucruri care stau în lumina lui), după ce va fi trecut dincolo de acelea (de cele ce nu sînt decît reflectare și umbră). —

Ce s-ar petrece apoi? Cînd el și-ar aminti de primul său sălaș și de „știința" de acolo și de cei care pe atunci erau întraolaltă legați de el, nu crezi oare că s-ar socoti fericit din pricina schimbării (survenite), iar acelora le-ar plînge de milă? — Mai mult ca sigur. —

Însă dacă (printre oamenii) din locul sălășluirii de odinioară (și anume din peșteră) ar exista cinstiri și laude pentru acela care se dovedește cel mai ager în a vedea toate cîte trec prin fața lor (ceea ce se întîmplă zi de zi) și care, pe deasupra, ar ține cel mai bine minte ce anume este de obicei purtat mai întîi pe lîngă el, ce, mai pe urmă și ce, în același timp, și care apoi, din toate acestea, știe cel mai bine să prezică ceea ce ar putea să se întîmple în viitor — crezi oare că pe el (pe cel care a ieșit din peșteră) l-ar putea ispiti (acum încă) să se întoarcă la cei din peșteră, pentru a se lua la întrecere cu aceia care (acolo) se află la mare preț și au puterea, sau nu cumva va dori din răsputeri să ia asupră-și soarta de care vorbește Homer: „trăind la țară (în lumea de sus), pentru a te băga slugă la un străin fără de stare" și nu va voi el mai degrabă să îndure orișice decît să-și ducă viața împărtășind părerile (celor din peșteră) și să fie om în acel chip?

e – οὕτως, ἔφη ἔγωγε οἶμαι, πᾶν μᾶλλον πεπονθέναι ἂν δέξασθαι ἢ ζῆν ἐκείνως. –

καὶ τόδε δὴ ἐννόησον, ἦν δ' ἐγώ. εἰ πάλιν ὁ τοιοῦτος καταβὰς εἰς τὸν αὐτὸν θᾶκον καθίζοιτο, ἆρ' οὐ σκότους ἀνάπλεως σχοίη τοὺς ὀφθαλμούς, ἐξαίφνης ἥκων ἐκ τοῦ ἡλίου; – καὶ μάλα γ', ἔφη. –

τὰς δὲ δὴ σκιὰς ἐκείνας πάλιν εἰ δέοι αὐτὸν γνωματεύοντα δια-
517 μιλλᾶσθαι τοῖς ἀεὶ δεσμώταις ἐκείνοις, ἐν ᾧ ἀμβλυώττει, πρὶν καταστῆναι τὰ ὄμματα, οὗτος δ' ὁ χρόνος μὴ πάνυ ὀλίγος εἴη τῆς συνηθείας, ἆρ' οὐ γέλωτ' ἂν παράσχοι, καὶ λέγοιτο ἂν περὶ αὐτοῦ ὡς ἀναβὰς ἄνω διεφθαρμένος ἥκει τὰ ὄμματα καὶ ὅτι οὐκ ἄξιον οὐδὲ πειρᾶσθαι ἄνω ἰέναι; καὶ τὸν ἐπιχειροῦντα λύειν τε καὶ ἀνάγειν, εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δύναιντο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτεινύναι ἄν;

σφόδρα γ', ἔφη. –

— Cred, spuse, că el ar îndura mai degrabă orice decît să fie om în acel chip (așa precum în peșteră). —

Și acum, gîndește-te și la aceasta, am continuat eu. Cînd cel ce a ieșit din peșteră în felul arătat ar coborî din nou și s-ar așeza în același loc, nu i s-ar umple atunci ochii de neguri, de vreme ce a venit atît de grabnic din lumina soarelui? — Și încă cum, spuse el. —

Dacă ar trebui acum din nou să își petreacă vremea cu cei care au rămas acolo mereu înlănțuiți și să exprime și să apere păreri cu privire la umbre, în timp ce ochii îi sînt încă tulburi — de vreme ce ei nu au apucat să se obișnuiască în puținul timp care a trecut — oare el n-ar deveni, acolo jos, prilej de rîs și nu i s-ar da de înțeles că, acolo sus, el a urcat pentru a se întoarce (în peșteră) cu ochii vătămați și că, deci, nu merită nicicum să pornești pe drumul care duce în sus? Iar dacă ar pune mîna pe acela care s-ar încumeta să îi elibereze de lanțuri și să-i îndrume în sus și ar putea să-l ucidă, nu l-ar ucide oare într-adevăr? —

— Cu siguranță, spuse el. —"

Ce semnificație are această istorie? Platon însuși este cel care dă răspunsul; căci povestirea este urmată de îndată de interpretare (517 a 8 pînă la 518 d 7).

Încăperea sub formă de peșteră este „imaginea" pentru τὴν ... δι' ὄψεως φανομένην ἕδραν „domeniul de sălășluire care se arată (în viața obișnuită) celui ce privește 213
în jur". Focul din peșteră, care arde de-asupra locuitorilor peșterii, este „imaginea" soarelui. Bolta peșterii reprezintă bolta cerească. Sub această boltă, depinzînd de pămînt și legați de el, trăiesc oamenii. Ceea ce îi încon- 214
joară și îi preocupă este pentru ei „realul", adică ființarea. În această încăpere ce seamănă cu o peșteră ei se simt „în lume" și „acasă" și găsesc aici toate cîte le inspiră încredere.

Lucrurile invocate în mit, care devin vizibile în afara peșterii, sînt, în schimb, imaginea acelui ceva din care constă ființarea propriu-zisă a ființării. Potrivit lui Platon acest „ceva" este acela prin care ființarea se arată în „aspectul" său. Acest „aspect" *(Aussehen)* nu este conceput de Platon ca un simplu „aspect" *(Aspekt)*.

Pentru el, „aspectul“ mai păstrează ceva dintr-o ieșire-în-afară, prin care orice lucru se „prezintă“. Situată ferm în „aspectul“ ei, ființarea însăși se arată. „Aspect“ se spune în greacă εἶδος sau ἰδέα. Lucrurile aflate în afara peșterii, în plină lumină a zilei, acolo unde există o perspectivă neîngrădită asupra tuturor lucrurilor, reprezintă, în mit, „Ideile“. Dacă omul nu le-ar avea pe acestea, adică „aspectul“ fiecărui lucru în parte, al viețuitoarelor, al oamenilor, al cifrelor, al zeilor, deci dacă omul nu le-ar avea în raza privirii, atunci, potrivit lui Platon, el nu ar putea nicicînd să perceapă un lucru sau altul drept o casă, drept un copac, drept un zeu. În mod obișnuit, omul crede că vede pur și simplu o anume casă și un anume copac și, tot așa, orice ființare. Cel mai adesea omul nu își dă seama că tot ce socotește în mod obișnuit a fi „realul“ însuși este văzut întotdeauna numai în lumina unor „Idei“. Acel ceva despre care el crede că este singurul și adevăratul real, adică acel ceva ce poate fi de îndată văzut, auzit, pipăit, calculat, rămîne însă întotdeauna, potrivit lui Platon, doar reflectarea întunecată a Ideii și, prin urmare, o umbră. Ceea ce se află cel mai în preajma omului și are, totuși, doar consistența unei umbre îl ține pe acesta zi de zi în captivitate. El trăiește într-o închisoare și lasă toate „Ideile“ să rămînă în urma lui. Și de vreme ce nici nu recunoaște această închisoare ca închisoare, el socotește domeniul de zi cu zi așezat sub bolta cerească drept spațiu al experienței și al judecății care, singure, conferă tuturor lucrurilor și relațiilor măsura ce le este proprie și care, singure, dau regula organizării și ordonării lor.

215 Dacă omul, potrivit acestui mit, ar fi deodată în situația de a privi, în interiorul peșterii, focul aflat în spate, a cărui strălucire provoacă jocul de umbre al lucrurilor transportate încolo și încoace, atunci el ar resimți imediat această neobișnuită schimbare a direcției privirii drept o perturbare a comportamentului uzual și a felului curent de a gîndi. Deja simpla pretenție de a ocupa, încă înlăuntrul peșterii, o atît de insolită poziție este respinsă; căci acolo, în peșteră, omul se crede în posesia deplină și neîndoielnică a realului. Omul aflat în peșteră și care persistă în modul lui de a vedea lucrurile nu poate nici

măcar să bănuiască că ceea ce este pentru el realul ar putea fi doar o lume a umbrelor. Cum poate ști el ceva despre umbre, de vreme ce nu vrea să cunoască nici măcar focul din peșteră și lumina lui, deși acest foc este doar un foc „artificial“ și, de aceea, el ar trebui să-i fie familiar omului? Lumina soarelui din afara peșterii nu este, în schimb, produsă de oameni. În luminozitatea sa, lucrurile ce au ieșit la iveală și sînt prezente se arată în chip nemijlocit de la sine, fără a avea nevoie să fie reprezentate sub forma unor umbre. În mitul peșterii, lucrurile care se arată de la sine sînt „imaginea“ „Ideilor“. Soarele, însă, este, în mit, „imaginea“ acelui ceva ce face vizibil toate Ideile. El este „imaginea“ pentru Ideea tuturor Ideilor. Potrivit lui Platon această Idee se cheamă ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, ceea ce se traduce „literal“ și totuși destul de echivoc prin „Ideea Binelui“.

Corespondențele simbolice — care aici nu sînt decît enumerate — dintre umbre și realul cunoscut în viața de zi cu zi, dintre strălucirea focului din peșteră și luminozitatea în care se situează „realul“ obișnuit și familiar, dintre lucrurile din afara peșterii și Idei, dintre soare și Ideea supremă, corespondențele acestea toate nu epuizează conținutul mitului peșterii. Putem chiar spune că, în felul acesta, esențialul nici nu a fost încă surprins. Căci mitul relatează întîmplări și nu descrie doar așezări și situări ale omului în interiorul și în exteriorul peșterii.
Întîmplările relatate sînt însă trecerea din peșteră la lu- 216
mina zilei și revenirea de la lumină în peșteră.

Ce se întîmplă în această trecere? Prin ce anume devin posibile aceste întîmplări? De unde își obțin ele caracterul necesar? Ce anume contează în această trecere?

Trecerea din peșteră la lumina zilei și revenirea de la lumină în peșteră cere de fiecare dată o readaptare a ochilor de la întuneric la lumină și de la lumină la întuneric. De fiecare dată, ochii suferă o tulburare, dar de fiecare dată din motive opuse: διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίγνονται ἐπιταράξεις ὄμμασιν (518 a 2). „O îndoită tulburare cunosc ochii și aceasta dintr-un îndoit motiv“.

Aceasta înseamnă că omul poate ajunge, dintr-o neștiință abia resimțită, acolo unde ființarea i se arată într-un chip mai esențial, el nefiind la început la înălțimea a ceea ce este esențial; sau omul poate cădea din

sfera unei științe esențiale și poate eșua în domeniul în care predomină realitatea comună, fără însă a fi în stare să recunoască drept realul însuși ceea ce aici este obișnuit și trece drept firesc.

Și la fel cum ochiul trupesc trebuie să se obișnuiască mai întîi încet și treptat fie cu lumina, fie cu întunericul, tot așa și sufletul trebuie să se adapteze, cu răbdare și într-o progresie potrivită, la domeniul ființării căruia el îi este expus. O asemenea adaptare cere însă ca, mai întîi, sufletul în întregul său să fie reorientat către direcția fundamentală a năzuinței sale; la fel și ochiul poate privi cum se cuvine și în toate direcțiile numai atunci cînd, în prealabil, trupul în întregul său a ocupat poziția corespunzătoare.

Însă cum se explică faptul că adaptarea la domeniul respectiv trebuie să fie treptată și lentă? Reorientarea
217 privește natura umană și, de aceea, se împlinește în chiar temeiul esenței sale. Aceasta înseamnă că acea atitudine dătătoare de măsură, care trebuie să ia naștere printr-o reorientare, trebuie dezvoltată pornind de la o relație ce se află deja la temeiul ființei umane și care trebuie să devină un comportament stabil. Această schimbare și adaptare a ființei umane la domeniul care îi este doar ei conferit este esența a ceea ce Platon numește παιδεία. Cuvîntul se refuză traducerii. Platon determină esența acestei παιδεία numind-o περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς, îndrumarea către o reorientare a întregului om în chiar esența sa. De aceea, παιδεία este în esență o trecere și anume de la ἀπαιδευσία la παιδεία. Potrivit cu natura sa de trecere, παιδεία rămîne în permanență raportată la ἀπαιδευσία. Totuși, de cuvîntul παιδεία se apropie, chiar dacă niciodată pe deplin, cuvîntul german *Bildung*. Trebuie, firește, să restituim acestui cuvînt forța sa denotativă originară și să uităm răstălmăcirea căreia i-a căzut el pradă în ultima parte a secolului al XIX-lea. *Bildung* înseamnă două lucruri: pe de o parte o formare, în sensul de modelare care desfășoară. Această „formare“, însă, „formează“ (modelează) totodată pornind de la o raportare anticipatoare la o viziune dătătoare de măsură care, de aceea, se cheamă imagine-model *(Vor-bild)*. *Bildung* este modelare și îndrumare prin intermediul unei imagini. Opusul lui παιδεία este ἀπαιδευσία, lipsa de

formare. În ἀπαιδευσία nu este trezită la viață nici desfășurarea atitudinii ce ține de temei, și nici nu este instituită imaginea-model dătătoare de măsură.

Forța de simbolizare a mitului peșterii se concentrează în intenția de a face vizibilă și cognoscibilă — prin mijloacele intuitive ale istoriei povestite — esența acelei παιδεία. Platon vrea să respingă totodată gîndul că în esența ei παιδεία înseamnă să torni simple cunoștințe în sufletul nepregătit, ca într-un vas gol pe care-l avem la îndemînă din întîmplare. Dimpotrivă, adevărata formare cuprinde și transformă sufletul însuși, în întregul lui, strămutînd mai întîi omul în locul esenței sale și lăsîndu-l să se adapteze la acesta. Faptul că în mitul peșterii Platon urmărește să dea o imagine a esenței acestei παιδεία este exprimat destul de clar în propoziția cu care, la începutul cărții a VII-a, el își introduce povestirea: Μετὰ ταῦτα δή, εἶπον, ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαδευσίας. „Dobîndește așadar pentru tine, din felul experienței (prezentate în cele ce 213
urmează), o imagine atît a esenței formării cît și una a lipsei de formare, care (ținînd una de cealaltă) privește ființa noastră umană în chiar temeiul ei".

Platon spune cît se poate de limpede că mitul peșterii este chemat să ilustreze esența „formării". Dimpotrivă, interpretarea mitului pe care o încercăm acum își propune să trimită la „doctrina" platoniciană despre adevăr. Nu cumva mitul este astfel încărcat cu ceva care îi este străin? Interpretarea amenință să degenereze într-o răstălmăcire brutală. Fie ca această impresie să dăinuie pînă ce se va fi impus înțelegerea faptului că gîndirea lui Platon se supune unei modificări a esenței adevărului care devine legea ascunsă a ceea ce spune gînditorul. Potrivit acestei interpretări, pe care o impune situația nefastă survenită ulterior, mitul nu ilustrează numai esența formării, ci deschide totodată o perspectivă asupra schimbării ce apare în esența „adevărului". Dacă mitul poate să le ilustreze pe amîndouă, nu trebuie oare atunci să existe o relație de esență între „formare" și „adevăr"? Și, neîndoielnic, această relație există. Ea constă în aceea că esența adevărului și modalitatea modificării lui fac cu putință, ele abia, „formarea" în configurația ei fundamentală.

Însă ce anume face ca „formarea" și „adevărul" să fie strînse laolaltă într-o unitate de esență originară?

Παιδεία, are în vedere reorientarea omului în întregul său, în sensul strămutării din sfera a ceea ce se întîlnește în primă instanță în vederea adaptării la un alt domeniu, în care ființarea apare în întreaga ei strălucire. Această strămutare este posibilă numai prin aceea că tot ceea ce i s-a părut pînă acum omului a fi manifest și felul cum era manifest — se schimbă. Ceea ce este neascuns pentru om și felul acestei stări-de-neascundere trebuie să se modifice. „Stare-de-neascundere" se spune în greacă Παιδεία, cuvînt care se traduce prin „adevăr". Și „adevărul" înseamnă, pentru gîndirea occidentală, încă de multă vreme, corespondență dintre reprezentarea reflexivă și lucru: *adequatio intellectus et rei.*

219 Să nu ne mulțumim, însă, cu traducerea doar „literală" a cuvintelor παιδεία și ἀλήθεια; dacă încercăm mai degrabă să gîndim esența propriu-zisă pe care o desemnează cuvintele prin care traducem pornind de la cunoașterea proprie grecilor, atunci „formare" și „adevăr" se strîng laolaltă, într-o unitate de esență. Dacă e să luăm în serios conținutul esențial desemnat prin cuvîntul ἀλήθεια, se ridică întrebarea la ce anume recurge Platon pentru a determina esența stării-de-neascundere. Răspunsul la această întrebare ne trimite la conținutul propriu zis al mitului peșterii. Răspunsul va arăta că mitul vorbește despre esența adevărului și va arăta felul în care o face.

Prin „neascuns" și „starea-de-neascundere" este denumit de fiecare dată acel ceva care, în domeniul de sălășluire al omului, este prezent în mod deschis *(das offen Anwesende)*. Dar mitul povestește o istorie a trecerii dintr-un loc de sălășluire în altul. Abia pornind de aici, această istorie se articulează în succesiunea a patru sălășluiri diferite, avînd o gradație urcător-coborîtoare specifică. Deosebirile dintre sălășluiri și gradațiile trecerii se bazează pe diversitatea acelui ἀληθές care, de fiecare dată, este dătător de măsură, pe diversitatea felului de „adevăr" care predomină de fiecare dată. Tocmai de aceea, pe fiecare treaptă, trebuie, într-un fel sau altul, gîndit și desemnat acel ἀληθές, adică neascunsul.

Pe prima treaptă, oamenii trăiesc legați în peșteră și sînt captivați de ceea ce întîlnesc în primă instanță. Descrierea acestei sălășluiri se încheie printr-o propoziție în care se spune apăsat: παντάπασι δὴ ... οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς (515 c, 1—2). „Cu atît mai mult cei astfel legați ar socoti atunci că neascunsul nu reprezintă altceva decît umbrele obiectelor".

Cea de a doua treaptă relatează despre îndepărtarea legăturilor. Prizonierii sînt acum oarecum liberi, dar ei rămîn totuși închiși în peșteră. Ce-i drept, ei se pot acum întoarce în toate direcțiile. Au acum posibilitatea să vadă chiar lucrurile care erau purtate prin spatele lor. Cei care pînă atunci priveau numai la umbre ajung astfel μᾶλλόν 220
τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος (515 d, 2), „cu mult mai aproape de ființare". Lucrurile înseși oferă într-un anume chip, în speță în strălucirea focului artificial din peșteră, aspectul lor și nu mai sînt ascunse în lumea umbrelor. Cînd ochiul nu întîlnește decît umbrele, acestea captivează privirea și se așează în felul acesta în fața lucrurilor însele. Dacă însă privirea este eliberată din mrejele umbrelor, atunci omul, astfel eliberat, dobîndește posibilitatea de a ajunge în sfera a ceea ce este ἀληθέστερα (515 d, 6), „mai neascuns". Și totuși, despre cel astfel eliberat trebuie să se spună: ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα *(ib)*. „El va socoti că ceea ce văzuse mai înainte (fără alte eforturi) (umbrele) este mai neascuns decît cele care îi sînt acum arătate (anume de către alții)".

De ce? Strălucirea focului, cu care ochiul nu este obișnuit, îl orbește pe cel eliberat. Orbirea îl împiedică să vadă focul însuși și să perceapă felul în care strălucirea sa cade asupra lucrurilor și face ca, abia astfel, ele să apară în strălucirea lor. Drept care, cel orbit nici nu are putința să înțeleagă că ceea ce văzuse pînă atunci fusese numai un joc de umbre al lucrurilor care apar în strălucirea a chiar acestui foc. Ce-i drept, cel eliberat vede acum altceva decît umbrele, dar vede totul într-un amestec indistinct. În comparație cu acesta, tot ceea ce vede el la lumina focului necunoscut și nevăzut — umbrele, deci — se arată în contururi precise. Statornicia umbrelor, așa cum se manifestă ea acum, trebuie să fie de aceea,

pentru cel eliberat — de vreme ce este vizibilul neconfuz — drept „ceea ce este mai neascuns." Așa se explică faptul că, în finalul descrierii celei de a doua trepte, reapare cuvîntul **ἀληθές,** de astă dată la comparativ, **ἀληθέστερα,** „ceea ce este mai neascuns". „Adevărul" mai autentic se găsește în aceste umbre. Căci și omul care a fost eliberat de lanțurile sale continuă să greșească în aprecierea a „ceea ce este adevărat", pentru că îi lipsește
221 premisa „aprecierii", adică libertatea. Ce-i drept, îndepărtarea lanțurilor aduce cu sine o eliberare. Dar faptul de a fi eliberat de aceste lanțuri nu este încă adevărata libertate.

Libertatea este atinsă abia pe treapta a treia. Aici, cel eliberat de lanțurile sale este totodată mutat în afara peșterii, în „spațiul liber". Acolo, la suprafață, totul este dat pe față. Priveliștea pe care o oferă ceea ce lucrurile sînt nu mai apare acum doar în strălucirea artificială și aducătoare de confuzie a focului din interiorul peșterii. Lucrurile însele se arată în lapidaritatea și certitudinea propriului lor aspect. Spațiul liber, în care a fost mutat acum cel eliberat, nu înseamnă nelimitatul unei simple vastități, ci legătura limitativă a luminosului ce se aprinde în lumina soarelui care, acum la, rîndul lui, este văzut. Priveliștile pe care le oferă ceea ce lucrurile însele sînt, acele **εἴδη** (Idei), constituie esența în a cărei lumină orice ființare se arată a fi o ființare sau alta — este o arătare de sine în care ceea ce apare devine, aici abia, neascuns și accesibil.

Treapta sălășluirii la care se ajunge acum se determină din nou în funcție de neascunsul ce este aici dătător de măsură și de autenticitate. Tocmai de aceea, chiar de la începutul descrierii celei de a treia trepte, este vorba despre **τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν** (516 a 3), „ceea ce este acum desemnat drept neascunsul". Acest neascuns este **ἀληθέστερον,** mai neascuns decît lucrurile luminate artificial din interiorul peșterii atunci cînd sînt comparate cu umbrele. Neascunusul la care s-a ajuns acum este supremul neascuns: **τὰ ἀληθέστατα.** Ce-i drept, Platon nu folosește în acest loc expresia respectivă, în schimb el vorbește despre **τὸ ἀληθέστατον,** neascunsul suprem, în dezbaterea simetrică și la fel de esențială, de la începutul cărții a VI-a din *Politeia.* Aici (484 c, 5 și urm.), Platon îi numește

pe **οἱ . . . εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες**, „cei ce privesc către neascunsul cel mai neascuns". Neascunsul cel mai neascuns se arată în acel ceva care este cutare sau cutare fiinţare. Fără o asemenea arătare de sine a lui ce-anume-este (adică a Ideilor), cutare şi cutare lucru şi toate cîte sînt de felul acesta şi, prin urmare, toate cîte în genere sînt, ar rămîne ascunse. „Neascunsul cel mai neascuns" se numeşte astfel pentru că apare mai .222
întîi în tot ce apare şi pentru că face accesibil ceea ce apare.

Dacă, însă, deja în interiorul peşterii este dificilă, şi chiar sortită eşecului, întoarcerea privirii de la umbre către strălucirea focului şi către obiectele ce se arată în ea, atunci eliberarea în spaţiul liber din afara peşterii reclamă cu atît mai mult suprema răbdare şi supremul efort. Eliberarea nu rezultă încă din desprinderea lanţurilor şi nu constă în absenţa oricăror oprelişti, ci începe abia ca treptată obişnuire cu fixarea privirii asupra limitelor fixe ale lucrurilor care se fixează în aspectul ce le este propriu. Eliberarea propriu-zisă înseamnă statornicia întoarcerii către ceea ce apare în aspectul său şi care, în această apariţie, este neascunsul cel mai neascuns. Libertatea nu există decît dacă este o astfel de întoarcere-către. Ea este cea care împlineşte, ea mai întîi, esenţa acelei παιδεία concepută ca o reorientare. Împlinirea esenţei „formării" se poate realiza, deci, numai în sfera şi pe temeiul neascunsului cel mai neascuns, adică al lui ἀληθέστατον, adică a ceea ce este cel mai adevărat, adică al adevărului propriu-zis. Esenţa *formării* îşi află temeiul în esenţa *adevărului*.

Însă de vreme ce παιδεία îşi are esenţa în περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς, ea rămîne în permanenţă, în măsura în care este o asemenea reorientare, depăşirea acelei **ἀπαιδευσία**. **Παιδεία** conţine în sine o relaţie recurentă de ordinul esenţei, o relaţie cu absenţa formării. Şi dacă mitul peşterii trebuie, potrivit propriei interpretări a lui Platon, să înfăţişeze esenţa *paideiei*, atunci această înfăţişare trebuie să facă vizibil şi acest moment al esenţei (ba chiar tocmai pe el): permanenta depăşire a absenţei formării. De aceea, relatarea povestirii nu se încheie, aşa cum le place unora să creadă, cu descrierea treptei supreme atinse pe parcursul ieşirii din peşteră. Dimpotri-

vă, din mit face parte și relatarea unei întoarceri a celui eliberat, care coboară în peșteră la cei care încă mai sînt înlănțuiți. Cel eliberat este chemat să-i abată și pe aceștia de la neascunsul lor pentru a-i îndruma pe drumul care urcă pînă în fața neascunsului cel mai neascuns. Însă
223 eliberatorul nu își mai află locul în peșteră. El se află în primejdia de a fi înfrînt de puterea zdrobitoare a adevărului ce domină acolo, înfrînt de „realitatea" comună ce pretinde a fi singura realitate. Eliberatorul este amenințat să fie omorît, lucru pe care îl adeverește destinul lui Socrate, „învățătorul" lui Platon.

Revenirea eliberatorului în peșteră și lupta care se dă aici între el și prizonierii ce se opun oricărei eliberări formează o a patra treaptă separată a mitului, în aceasta, abia, el ajungînd să se împlinească. Ce-i drept, în această parte a povestirii, cuvîntul ἀληθές nu mai este folosit. Totuși, și pe această treaptă, trebuie să vorbim despre neascunsul ce determină zona peșterii în care a revenit eliberatorul. Dar oare nu deja pe prima treaptă a fost desemnat „neascunsul" care, în peșteră, dă măsura — și anume umbrele? Desigur. Dar pentru neascuns, esențial rămîne nu numai faptul că, într-un fel sau altul, el face accesibil ceea ce se arată în propria-i strălucire, ținîndu-l pe acesta deschis în apariția sa strălucitoare; ci că neascunsul depășește întotdeauna o stare-de-ascundere a ascunsului. Neascunsul trebuie smuls, într-un anume sens „răpit", dintr-o stare-de-ascundere. Deoarece la greci, la origini,-starea-de ascundere guvernează ca o ascundere de sine esența ființei și, prin urmare, determină și ființarea în prezența și accesibilitatea sa („adevăr"), tocmai de aceea cuvîntul grecilor pentru ceea ce romanii numesc *veritas* și noi *Wahrheit* („adevăr") se caracterizează printr-un α privativum (ἀ-λήθεια). Adevăr înseamnă, la origini, ceea ce a fost smuls prin luptă dintr-o stare-de-ascundere. Adevărul este, așadar, smulgere prin luptă ce survine de fiecare dată prin scoaterea-din-ascundere. De altfel, starea-de-ascundere poate fi de diferite feluri: închidere, adăpostire, învăluire, acoperire, voalare, deghizare. Deoarece, potrivit mitului lui Platon, neascunsul suprem trebuie smuls prin luptă unei ascunderi inferioare
224 și persistente, tocmai de aceea mutarea din peșteră în spațiul liber al zilei luminoase este o luptă pe viață și pe

moarte. Faptul că „privațiunea“, dobîndirea prin luptă a neascunsului, face parte din esența adevărului este indicat în chip expres de treapta a patra a mitului. Așa se face că și ea, la fel ca fiecare dintre cele trei trepte precedente ale „mitului peșterii“, se referă la ἀλήθεια.

De fapt acest mit poate fi un mit bazat pe imaginea peșterii numai pentru că este determinat și el, din capul locului, de experiența fundamentală și, pentru greci, de la sine înțeleasă, a lui ἀλήθεια, a stării-de-neascundere a ființării. Căci ce altceva este peștera subterană decît un spațiu care, ce-i drept, este deschis în sine, dar care, în același timp, rămîne prins sub o boltă și, cu toată existența unei intrări, închis de jur împrejur prin pereți de pămînt. Închiderea deschisă în sine a peșterii și ceea ce este înconjurat de ea și, deci, ascuns trimit totodată la un spațiu exterior, la neascunsul care se întinde la suprafață în lumină. Esența adevărului, gîndită originar grecesc în sensul lui ἀλήθεια — starea-de-neascundere raportată la ceva ascuns (deghizat și învăluit) — , întreține o relație esențială cu imaginea peșterii așezate sub pămînt. Acolo unde adevărul este de o altă esență și nu este o stare-de-neascundere, acolo unde adevărul nu este măcar determinat și de această stare, acolo un mit al peșterii își pierde orice suport intuitiv.

Și totuși, chiar dacă ἀλήθεια este experimentată anume în mitul peșterii și invocată în locuri privilegiate, o altă esență a adevărului tinde să treacă în prim plan în raport cu starea-de-neascundere. Asta înseamnă, însă, că starea-de-neascundere își păstrează, totuși, un loc important.

Felul în care Platon prezintă mitul și propria lui interpretare înfățișează peștera subterană și spațiul aflat în exteriorul ei aproape în chip firesc ca pe domeniul în al cărui cuprins au loc întîmplările istorisite. Esențiale sînt însă trecerile relatate și ascensiunea din zona strălucirii focului artificial în luminozitatea soarelui, la fel și coborîrea de la sursa oricărei lumini și revenirea în 225
întunericul peșterii. Puterea de evocare a „mitului peșterii“ nu provine din imaginea închiderii create de bolta subterană și a captivității în spațiul închis, și nici din priveliștea deschisului care e propriu spațiului exterior peșterii. Dimpotrivă, pentru Platon, forța de simbolizare a mitului se concentrează în rolul pe care îl joacă focul, strălucriea focului și umbrele, luminozitatea zilei,

lumina soarelui și soarele. Totul rezidă în strălucirea a ceea ce apare și în felul în care putința de a vedea devine posibilă. Ce-i drept, starea-de-neascundere este numită pe diferitele ei trepte, însă asupra ei se meditează doar în măsura în care ea face accesibil, în aspectul său (εἶδος), ceea ce apare și face vizibil acest ceva care se arată (ἰδέα). Meditația propriu zisă vizează apariția aspectului, așa cum această apariție este acordată în luminozitatea strălucririi. Ea este cea care oferă perspectiva asupra acelui ceva sub înfățișarea căruia orice ființare ajunge la prezență. Meditația propriu-zisă vizează ἰδέα. „Ideea" este aspectul care conferă perspectiva asupra a ceea ce ajunge la prezență. Ἰδέα este strălucirea pură, în sensul expresiei „soarele strălucește". „Ideea" nu face să „apară" un Altceva (aflat în spatele ei), ci ea însăși este acel ceva care emite strălucirea și pentru care importantă nu este decît această strălucire de sine. Ἰδέα este ceea ce emană strălucire. Esența Ideii rezidă în putința de a emana strălucire, în putința de a face vizibil. Ea împlinește ajungerea-la-prezență, și anume ajungerea-la-prezență a ce anume este, în fiecare caz în parte, o ființare. Ființarea ajunge de fiecare dată la prezență în acest ce-anume-este (*Was-sein*). Însă ajungerea-la-prezență este chiar esența ființei. De aceea, pentru Platon, ființa își are esența propriu-zisă în acest ce-anume-este. Chiar și numele care i s-a conferit ulterior trădează că această *quidditas* este adevăratul *esse* adică *essentia*, și nu *existentia*. Ceea ce este astfel adus la vedere prin intermediul Ideii și ceea ce este oferit vederii este, pentru privirea fixată asupra ei, neascunsul acelui ceva sub înfățișarea căruia ea apare. Astfel, neascunsul este conceput din capul locului și în exclusivitate ca ceea ce este perceput în perceperea unei ἰδέα, ca ceea ce este cunoscut (γιγνώσκειν) în actul cunoașterii (γιγνωσκόμενον). Νοεῖν și νοῦς
226 (perceperea) dobîndesc, abia în această modificare survenită la Platon, relația, ce ține de esență, cu „Ideea". Instalarea în această orientare către Idei determină esența perceperii și apoi, ca urmare, esența „rațiunii".

„Starea-de-ascundere" are acum mereu în vedere neascunsul ca acel ceva care devine accesibil prin putința Ideii de a emana strălucire. Însă în măsura în care accesul este împlinit în chip necesar printr-o „vedere", starea-de-neascundere este prinsă în „relația" cu vederea,

„relativă“ la aceasta. De aceea, întrebarea dezvoltată în *Politeia* la sfîrșitul cărții a VI-a sună: Prin ce anume ceea ce este văzut și vederea sînt ceea ce sînt în raportul lor? În ce constă tensiunea care le unește pe amîndouă? Ce jug (ζυγόν 508 a 1) le ține laolaltă? Răspunsul, pentru a cărui ilustrare intuitivă este conceput „mitul peșterii“, se prezintă sub forma unei imagini: soarele este cel care, în calitatea lui de sursă a luminii, îi conferă lucrului văzut putința de a fi văzut. Vederea vede însă ceea ce poate fi văzut numai în măsura în care ochiul este ἡλιοειδές, „solar“, de vreme ce poate aparține în chip esențial felului de a fi al soarelui, adică strălucirii lui. Ochiul însuși „luminează“ și se dăruiește strălucirii, putînd astfel să primească și să perceapă ceea ce apare în chip strălucitor. Gîndită în esența sa, această imagine sugerează o corelație pe care Platon o exprimă astfel (VI, 508 e 1 și urm.): τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι. „Acel ceva, deci, care acordă lucrului cunoscut starea-de-neascundere, dar care totodată îi conferă celui ce cunoaște putința (de a cunoaște), acela, să spui, este Ideea Binelui“.

Mitul desemnează soarele ca imagine pentru Ideea Binelui. În ce constă esența acestei Idei? În calitate de ἰδέα, Binele este ceva ce emană strălucire; în această calitate, el este cel care face cu putință vederea și, în sfîrșit, ca cel care face cu putință vederea, Binele este ceva ce poate fi văzut și, de aceea, ceva ce poate fi cunoscut, în speță ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι (517 b, 8). „În sfera a ceea ce poate fi cunoscut, Ideea Binelui este vizibilitatea care împlinește orice strălucire și, de aceea, totodată, cea care este văzută în chip propriu abia la urmă, ce-i drept în așa fel încît 227
aproape că nu poate fi văzută anume (decît cu mare trudă)“.

Τὸ ἀγαθόν este tradus prin expresia, aparent lesne de înțeles, „Binele“. Și de cele mai multe ori se are în vedere „binele moral“, care se numește astfel pentru că se află în conformitate cu legea morală. Această interpretare este străină de gîndirea greacă, chiar dacă înțelesul dat de Platon lui ἀγαθόν ca idee este motivul pentru

care „Binele“ a fost gîndit „moral“ și a fost, pînă la urmă, înscris în tabla „valorilor“. Ideea de valoare, apărută în secolul al XIX-lea drept consecință internă a concepției moderne despre „adevăr“, este descendentul cel mai tîrziu și totodată cel mai anemic al lui ἀγαθόν. În măsura în care „valoarea“ și interpretarea bazată pe „valori“ fundamentează metafizica lui Nietzsche, și aceasta sub forma necondiționată a „răsturnării tuturor valorilor“, Nietzsche este și platonicianul cel mai acerb din istoria metafizicii ocidentale, de vreme ce el este lipsit de orice cunoaștere a originii metafizice a „valorii“. Concepînd valoarea drept condiția pe care „viața însăși“ o instituie și care face cu putință „viața“, Nietzsche a reținut esența lui ἀγαθόν cu mai puține prejudecăți decît aceia care aleargă după pseudoprodusele lipsite de temei ale „valorilor valabile în sine“.

Dacă, pe deasupra, esența „Ideii“ este gîndită în chip modern, ca *perceptio* („reprezentare subiectivă“), atunci „Ideea Binelui“ devine o „valoare“ existentă undeva în sine despre care, în plus, mai putem avea și o „Idee“. Această „Idee“ trebuie să fie, evident, „Ideea“ supremă, deoarece lucrul cel mai important este ca totul să se petreacă în sfera „Binelui“ (în binele unei binefaceri sau în ordonatul unei ordini). Cel care rămîne în sfera acestei gîndiri moderne nu va mai înțelege, ce-i drept, nimic din esența originară a acelei ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ a lui Platon.

Gîndit grecește, τὸ ἀγαθόν înseamnă ceea ce este apt pentru ceva și ceea ce face apt pentru ceva. Orice
228 ἰδέα, aspectul a ceva, oferă vederea asupra a ce anume este o ființare sau alta. De aceea, gîndite grecește, „Ideile“ fac apt ca ceva să apară în ceea ce este el și să poată ajunge astfel la prezență în ceea ce, pentru el, este ferm-și-constant. Acel ceva care face ca orice „Idee“ să fie aptă de a fi Idee este, exprimat în termeni platonicieni, Ideea tuturor Ideilor și ea constă, de aceea, în faptul de a face posibilă apariția — în întreaga sa putință de a fi văzut — a tot ce ajunge la prezență. Esența oricărei Idei se află deja în faptul de a face posibilă și aptă strălucirea care acordă o vedere a aspectului. De aceea, Ideea Ideilor, τὸ ἀγαθόν, este chiar acel ceva care face apt. Aceasta face ca orice lucru care are putința de a străluci să ajungă la strălucire și el este de aceea, el însuși, ceea ce propriu-

zis apare, este ceea ce, în strălucirea sa, este tot ce poate fi mai strălucitor. De aceea, Platon numește (518 c 9) ἀγαθόν-ul deopotrivă τοῦ ὄντος τὸ φανότατον, „ceea ce, din întreaga ființare, apare cu maximă claritate (tot ce poate fi mai strălucitor)".

Expresia „Ideea Binelui", prea derutantă pentru mentalitatea modernă, este numele acelei Idei privilegiate care, în calitatea ei de Idee a Ideilor, este, pentru tot restul, ceea ce face apt. Această Idee, singura care merită numele de „Bine", rămîne ἰδέα τελευταία, pentru că în ea se împlinește esența Ideii, ceea ce înseamnă că aici ea începe să existe în chip esențial, astfel încît din ea, abia, se naște și posibilitatea tuturor celorlalate Idei. Binele poate fi numit „Ideea supremă" într-un dublu sens: pe scara a ceea ce face posibil, ea este Ideea situată cel mai sus, iar privirea care se îndreaptă către ea trebuie să parcurgă traiectoria cea mai abruptă și, de aceea, cea mai grea. Cu toată dificultatea de a o surprinde în chip autentic, Ideea care, potrivit cu esența Ideii gîndite grecește, trebuie să se numească „Binele" se află totuși în raza privirii, într-un anume mod, pretutindeni și statornic, oriunde se arată vreo ființare. Chiar și acolo unde nu sînt văzute decît umbre a căror esență a rămas încă ascunsă trebuie deja ca un foc să lumineze, chiar dacă strălucirea sa nu este surprinsă anume și nu este cunoscută drept dar al focului, chiar dacă, aici mai ales, nu se poate încă ști că acest foc este doar o progenitură (ἔκγονον VI, 507 a 3) a soarelui. În interiorul peșterii, soarele rămîne invizibil și, cu toate acestea, chiar și umbrele 229
se hrănesc toate din lumina lui. Dar focul din peșteră, care face posibilă perceperea umbrelor — o percepere ce nu se cunoaște pe ea însăși în propria ei esență — este imaginea temeiului necunoscut al acelei experiențe a ființării care vizează ființarea fără a o cunoaște însă ca o atare ființare. Prin strălucirea sa, soarele nu dăruiește tuturor lucrurilor care apar doar luminozitatea și, cu aceasta, putința de a fi văzute și, cu aceasta, „starea-de-neascundere". Strălucirea lui emană totodată căldura și, prin incandescența ei, aceasta face cu putință ca „tot ce se naște" să treacă în vizibilitatea situării-sale-ferme-și-durabile (509 b).

Însă în clipa în care este văzut (ὀφθεῖσα δέ) soarele însuși sau, pentru a nu vorbi în imagini, în clipa în care este văzută Ideea supremă, συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία (517 c), „atunci se poate deduce strîns laolaltă și unitar (decurgînd din Ideea supremă), că ea este în chip evident pentru toți oamenii lucrul-originar, cauza (*die Ur-sache*) atît a tot ce este corect (în raportarea lor), cît și a tot ce este frumos“, adică a ceea ce se înfățișează raportării în așa fel încît face ca strălucirea aspectului său să ajungă la apariție. Pentru toate „lucrurile“ și caracterul lor de lucru, Ideea supremă este originea, adică lucrul-originar. „Binele“ acordă apariția acelui aspect în care ceea ce ajunge la prezență își are, în ce anume este el, situarea-sa-fermă-și-durabilă. Prin acest act de acordare, ființarea este păstrată în ființă și „salvată“.

Din esența Ideii supreme rezultă — pentru oricine privește circumspect în timp ce acționează — ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ (517 c, 4—5), „că cel care este preocupat să acționeze cu înțelegere și circumspecție, fie în ce e care îl privesc numai pe el, fie în viața publică, acela trebuie să aibă în cîmpul privirii sale acest lucru (Ideea care se numește „Binele“, întrucît face cu putință esența Ideii). Cel care vrea și trebuie să acționeze într-o lume determinată prin „Idee“ are nevoie, înainte de toate, de privirea cu care poate ajunge la Idee. În aceasta constă și esența a ceea ce se numește παιδεία: a-l face pe om liber și ferm pentru statornicia netulburată a privirii care ajunge la esență. Deoarece, potrivit propriei interpretări a lui Platon, „mitul peșterii“ este chemat să ofere o imagine plastică a
230 esenței acelei παιδεία, el trebuie să povestească și ascensiunea către locul din care poate fi văzută Ideea supremă.

Prin urmare, trebuie oare spus că ἀλήθεια nu constituie preocuparea propriu-zisă a „mitului peșterii“? Desigur. Și totuși este de netăgăduit că acest mit cuprinde „doctrina“ lui Platon despre adevăr. Căci el se întemeiează pe procesul, nedesemnat ca atare, prin care ἰδέα se instăpînește asupra lui ἀλήθεια. Mitul trece în imagine ceea ce Platon spune despre ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ: αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη (517 c 4), „ea însăși este stăpînă, de vreme ce acordă starea-de-ascundere (celor ce se arată)

și, deopotrivă, posibilitate de percepere (a celor neascunse)". Ἀλήθεια ajunge sub jugul lui ἰδέα. Spunînd despre ἰδέα că este stăpîna ce acordă starea-de-neascundere, Platon trimite gîndul către ceva nerostit: că de acum încolo esența adevărului nu se mai desfășoară ca esență a stării-de-neascundere provenind din propria bogăție a esenței, ci că ea se mută către esența acelei ἰδέα. Esența adevărului abandonează trăsătura ei fundamentală: starea-de-neascundere.

Dacă în orice raportare la ființare important este numai acel ἰδεῖν al lui ἰδέα, suprinderea „aspectului" cu ajutorul privirii, atunci întregul efort trebuie să se concentreze mai întîi asupra modului în care devine posibilă o asemenea vedere. Pentru aceasta este necesară privirea adecvată. Deja cel care este eliberat în interiorul peșterii își îndreaptă privirea, atunci cînd abandonează umbrele pentru a se uita către lucruri, asupra a ceea ce posedă un „grad mai înalt de ființă" decît simplele umbre: πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέποι (515 d 3—4), „așadar, întors către ceea ce are un grad mai înalt de ființă el vede cu mult mai corect. „Trecerea de la o poziție la alta aduce cu sine o sporită corectitudine a privirii. Totul ține de ὀρθότης, de corectitudinea privirii. Prin această corectitudine, vederea și cunoașterea devin corecte, astfel încît, în cele din urmă, privirea se îndreaptă direct către Ideea supremă și se stabilizează în această „direcție". În această îndreptare-către perceperea se adaptează la lucrul ce urmează să fie văzut. Aceasta este „aspectul" ființării. În urma acestei adaptări a perceperii în calitate de ἰδεῖν la ἰδέα există o ὁμοίωσις, o potrivire a cunoașterii cu lucrul însuși. Dat fiind că ἰδέα și 231
ἰδεῖν prevalează asupra lui ἀλήθεια, apare o modificare a esenței adevărului. Adevărul devine ὀρθότης, corectitudine a perceperii și a enunțării.

În această modificare a esenței adevărului survine totodată o schimbare a locului adevărului. Ca stare-de-neascundere, ea continuă să fie trăsătură fundamentală a ființării înseși. Însă ca o corectitudine a „privirii", ea devine caracteristica raportării omului la ființare.

Platon trebuie totuși să mai păstreze „adevărul", într-un anume fel, drept caracteristică a ființării, deoarece

ființarea, fiind ceea ce ajunge la prezență, își are ființa în faptul de a apărea, iar aceasta aduce cu sine starea-de-neascundere. Interogarea cu privire la neascuns se mută însă, totodată, înspre apariția aspectului și, odată cu aceasta, înspre vederea asociată cu ea și înspre corectul și corectitudinea vederii. De aceea, în doctrina lui Platon rezidă o ambiguitate necesară. „Tocmai ea este cea care stă mărturie pentru modificarea esenței adevărului, modificare nemenționată pînă acum și care acum trebuie dezvăluită. Ambiguitatea se arată cu toată limpezimea prin aceea că Platon se ocupă de ἀλήθεια și vorbește despre ea, cînd de fapt are în vedere ὀρθότης pe care o instituie ca dătătoare de măsură, aceasta petrecîndu-se într-o unică desfășurare a gîndului.

Dintr-o singură propoziție a paragrafului, care cuprinde interpretarea dată de Platon „mitului peșterii" (571 b 7 pînă la c 5), poate fi dedusă ambiguitatea din determinarea esenței adevărului. Gîndul călăuzitor este acela că Ideea supremă prinde ca într-un jug actul cunoașterii și lucrul cunoscut. Acest raport este, însă, conceput într-un dublu chip. Platon spune mai întîi, și deci acesta este aspectul hotărîtor: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα ar fi πάντων ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία „Lucrul-originar" (adică ceea ce face cu putință esența) „a tot ce este corect, precum și a tot ce este frumos". Însă apoi ni se spune că Ideea Binelului ar fi κυρίαἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη „stăpîna care acordă stare-de-neascundere ca și putință de percepere". Aceste două enunțuri nu sînt paralele, în sensul că lui ὀρθά (ceea ce este corect) i-ar corespunde ἀλήθεια și lui καλά (ceea ce este
232 frumos) i-ar corespunde νοῦς (perceperea). E vorba mai degrabă de o corespondență încrucișată. Lui ὀρθά, corectului și corectitudinii sale, îi corespunde perceperea corectă, iar frumosului îi corespunde neascunsul; căci esența frumosului este ἐκφανέστατον (vezi *Phaidros*), frumosul este ceea ce, strălucind cel mai mult și mai pur din sine însuși, înfățișează aspectul și, astfel, este neascuns. Ambele propoziții vorbesc despre preeminența Ideii Binelui, căci ea este cea care face cu putință corectitudinea cunoașterii și starea-de-neascundere a ceea ce este cunoscut. Adevărul mai este aici, deopotrivă, stare-de-neascundere și corectitudine, chiar dacă starea-de-neascundere este, și ea, sub jugul lui ἰδέα. Aceeași ambiguitate în determi-

narea esenței adevărului continuă să domine la Aristotel. În capitolul final al celei de a IX-a cărți din *Metafizica* (*Metafizica* Θ, 10, 1051 a 34 și urm.), unde gîndirea aristotelică despre ființa ființării atinge punctul culminant, starea-de-neascundere este atotstăpînitoarea trăsătură fundamentală a ființării. Însă Aristotel poate afirma totodată: οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν... ἀλλ' ἐν διανοίᾳ (*Metafizica* E, 4, 1027 b 25 și urm). „Căci falsul și adevăratul nu se află în lucrurile (însele) . . . . , ci în intelect".

Judecata enunțiativă emisă de intelect este locul în care se arată adevărul și falsitatea și deosebirea dintre ele. Enunțul este considerat adevărat în măsura în care se conformează unei stări de fapt, deci în măsura în care există ὁμοίωσις. Această determinare a esenței adevărului nu mai conține nici un fel de raportare la ἀλήθεια în sensul de stare-de-neascundere; dimpotrivă, ἀλήθεια este gîndită drept corectitudine, drept termen opus lui ψεῦδος, adică falsului în sensul de „incorect". De acum încolo, pentru întreaga gîndire occidentală, configurarea esenței adevărului drept corectitudine a reprezentării enunțiative devine normativă. Va fi suficient să invocăm drept mărturie pentru aceasta propozițiile călăuzitoare care caracterizează, în principalele epoci ale metafizicii, configurația esenței adevărului. 233

Pentru scolastica medievală este valabilă propoziția lui Toma d'Aquino: *veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino* (*Quaestiones de veritate*; qu.I.art. 4, resp.), „adevărul se întîlnește propriu-zis în intelectul uman sau divin". Adevărul își are locul esenței sale în intelect. Adevărul nu mai este aici ἀλήθεια, ci ὁμοίωσις (*adaequatio*).

La începutul epocii moderne, Descartes spune împingînd mai departe afirmația precedentă: *veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse* (*Regulae ad directionem ingenii*, Reg. VIII, Opp. X, 396). „Adevărul sau falsitatea în sensul propriu nu pot fi nicăieri în altă parte decît în intelect."

Iar în perioada în care epoca modernă începe să se desăvîrșească, Nietzsche spune, împingînd încă o dată mai departe propoziția precedentă: „*Adevărul este acel tip de eroare*, fără de care un anume fel de viețuitoare nu

ar putea trăi. Ceea ce este hotărîtor în ultimă instanță este valoarea pentru *viață*". (Reflecție din anul 1885, *Der Wille zur Macht* /„Voința de putere"/, n. 493.) Dacă adevărul, potrivit lui Nietzsche, este un tip de eroare, atunci esența lui rezidă într-o modalitate a gîndirii care falsifică de fiecare dată realul — și aceasta în chip necesar — în măsura în care orice reprezentare imobilizează neîncetata „devenire" și, în locul curgerii ei, instituie, cu ajutorul acestui ceva încremenit, drept pretinsă realitate, un lucru necorespunzător, adică un lucru incorect și, astfel, eronat.

În determinarea pe care o dă Nietzsche adevărului drept incorectitudine a gîndirii este cuprinsă adeziunea la esența tradițională a adevărului conceput drept corectitudine a enunțării (λόγος). Conceptul de adevăr propriu lui Nietzsche poartă cu sine reflexul ultim al consecinței extreme pe care a avut-o acea modificare a adevărului de la starea-de-neascundere a ființării la corectitudinea actului de a privi. Modificarea însăși se împlinește în determinarea ființei ființării (ceea ce în greacă echivalează cu ajungerea-la-prezență a ceea-ce-este-prezent) ca ἰδέα.

Ca urmare a acestei interpretări a ființării, ajungerea-
234 la-prezență nu mai este, precum la începuturile gîndirii occidentale, înălțarea a ceea ce este ascuns la starea-de-neascundere, aceasta din urmă constituind, ca ieșire-din-ascundere, trăsătura fundamntală a ajungerii la prezență. Platon concepe ajungerea-la-prezență (οὐσία) drept ἰδέα. Dar aceasta nu este subordonată stării-de-neascultare, în sensul că, slujind neascunsul, ea l-ar face să apară. Dimpotrivă, strălucirea (faptul de a se arăta) determină ce anume mai poate fi numit atunci în limitele esenței sale și în singurul recurs la ea însăși, „stare-de-neascundere". Ἰδέα nu este prim-planul cu funcție de reprezentare al lui ἀλήθεια, ci temeiul care o face posibilă pe aceasta. Dar chiar și concepută astfel, ἰδέα mai beneficiază întrucîtva de esența originară, dar necunoscută, proprie lui ἀλήθεια.

Adevărul nu mai este, ca stare-de-neascundere, trăsătura fundamentală a ființei însăși, ci el este, odată devenit corectitudine, ca urmare a supunerii sale la Idee, semnul distinctiv al cunoașterii ființării.

Începînd de atunci există o aspirație către „adevăr“ în sensul corectitudinii actului de a privi și a orientării privirii. Începînd de atunci devine decisivă, în toate orientările fundamentale către ființare, dobîndirea unei priviri corecte asupra ideii. Meditația asupra a ceea ce se înțelege prin παιδεία și modificarea esenței lui ἀλήθεια sînt strîns legate între ele și fac parte din aceeași poveste prezentată de mitul peșterii, a trecerii dintr-o sălășluire în alta.

Deosebirea care există între aceste două sălășluiri dinlăuntrul și din afara peșterii trimite la o diferență de σοφία. Acest cuvînt înseamnă în general faptul de a te pricepe la ceva, faptul de a fi capabil să faci ceva. Într-un sens mai profund, σοφία înseamnă faptul de a te pricepe la acel ceva care ajunge la prezență ca neascuns și care este, ca ceea-ce-ajunge-la-prezență, durabil. Faptul de a te pricepe la ceva nu este echivalent cu simpla posesie a unor cunoștințe. El are în vedere ocuparea unui sălaș care, dintru început, își are pretutindeni punctul de sprijin în ceea ce este durabil.

Priceperea care acolo jos, în peșteră, este dătătoare 216
de măsură, ἐκεῖ σοφίαῃ (516 c, 5), este întrecută de o altă σοφία. Aceasta urmărește în exclusivitate și înainte de orice să surprindă ființa ființării în „Idei“. Această σοφία se caracterizează, spre deosebire de cea din peșteră, prin aspirație de a-și dobîndi punctul de sprijin dincolo de ceea-ce-ajunge-la-prezență în primă instanță, în durabilul ce se arată de la sine. Această σοφία este în sine o predilecție și o prietenie (φιλία) pentru „Ideile“ care dăruiesc neascunsul. Σοφία din afara peșterii este φιλοσοφία. Limba grecilor cunoaște acest cuvînt încă dinaintea epocii lui Platon și îl utilizează în genere pentru desemnarea predilecției ce vizează o pricepere adecvată. Abia Platon folosește acest cuvînt pentru a desemna acea pricepere în sfera ființării care, totodată, determină ființa ființării drept idee. Gîndirea asupra ființei ființării devine, de la Platon încoace, „filozofie“, pentru că gîndirea este concepută ca o înălțare a privirii către „Idei“. „Filozofia“ care începe abia cu Platon are însă, de acum încolo, caracterul a ceea ce, mai tîrziu, se numește „metafizică“. Platon însuși ilustrează configurația fundamentală a metafizicii în povestea pe care o spune mitul peșterii.

Chiar și cuvîntul „metafizică“ este deja prefigurat în această poveste. Acolo unde el prezintă adaptarea privirii la Idei (516), Platon spune (516 c 3): Gîndirea trece „dincolo“ de acel ceva, μετ' ἐκεῖνα, de ceea ce este cunoscut doar sub formă de umbră, de imagine reflectată, „către“ acelea, εἰς ταῦτα, și anume către „Idei“. Ele reprezintă suprasensibilul prins în actul privirii nonsensibile, adică ființa ființării care nu poate fi surprinsă cu uneltele trupului. Iar elementul suprem în sfera suprasensibilului este acea Idee care, în calitatea ei de Idee a tuturor Ideilor, rămîne cauza pentru existența durabilă și apariția a tot ce este de ordinul fințării. De vreme ce această „Idee“ este astfel cauza a tot ce există, ea este și „Ideea“ care se numește „Binele“. Această cauză primă și supremă este denumită de Platon, și tot astfel și de Aristotel, τὸ θεῖον, divinul. Din clipa în care ființa e interpretată ca ἰδέα, gîndirea asupra ființei ființării
236 este metafizică, iar metafizica este teologică. „Teologie“ înseamnă aici interpretarea „cauzei“ ființării drept Dumnezeu și mutarea ființei în această cauză care conține în sine ființa și o emană din sine, deoarece, dintre ființări, ea are încărcătura cea mai mare de ființă *(das Seiendste des Seienden)*.

Această interpretare a ființei ca ἰδέα, care își datorează preeminența unei modificări a esenței lui ἀλήθεια, reclamă o privilegiere a privirii orientate spre Idei. Acestei privilegieri îi corespunde rolul jucat de παιδεία, de „formarea“ omului. Metafizica este guvernată în întregime de strădania de a defini ce anume este omul și care este poziția lui în mijlocul ființării.

Începutul metafizicii în gîndirea lui Platon este totodată începutul „umanismului“. Cuvîntul este gîndit aici în chip esențial și, deci, în semnificația sa cea mai cuprinzătoare. Potrivit acestei semnificații, „umanism“ înseamnă procesul strîns legat de începutul, de desfășurarea și de sfîrșitul metafizicii, prin care omul este așezat, din diferite puncte de vedere, dar de fiecre dată în mod conștient, într-un centru al ființării, fără a fi, însă, din această cauză, ființarea supremă. „Omul“ înseamnă aici cînd natura umană sau omenirea în totalitatea ei, cînd individul sau o comunitate, cînd poporul sau un grup de popoare. De fiecare dată, ceea ce contează este ca, în

sfera unei alcătuiri metafizice fundamentale a ființării, să-i fie asigurate omului, lui *animal rationale* — așa cum este el definit pornind de la această alcătuire fundamentală — eliberarea posibilităților sale, certitudinea determinării sale și securitatea „vieții“ sale. Acest lucru se dobîndește ca modelare a atitudinii „morale“, ca mîntuire a sufletului nemuritor, ca dezvoltare a puterilor creatoare, ca educare a rațiunii, ca grijă pentru personalitate, ca trezire a simțului comunitar, ca disciplinare a trupului sau ca îngemănare adecvată a unora dintre aceste „umanisme“ sau a tuturor laolaltă. Are loc de fiecare dată o gravitare, determinată metafizic, pe o traiectorie mai strînsă sau mai amplă, în jurul omului. Odată cu desăvîrșirea metafizicii, „umanismul“ (sau, în manieră greacă, „antropologia“) tinde și el să ocupe „pozițiile“ extreme și, aceasta înseamnă totodată, necondiționate. 237

Gîndirea lui Platon urmează modificarea esenței adevărului; această modificare devine istoria metafizicii care, în gîndirea lui Nietzsche, a ajuns să se apropie de împlinirea ei necondiționată. Doctrina lui Platon despre „adevăr“ nu este, de aceea, un lucru ce aparține trecutului. Din punct de vedere istoric, ea este „prezent“, și aceasta nu numai în sensul că reprezintă „efectul ulterior“ judecat în perspectivă istorică a unei doctrine, nici ca reactualizare sau ca imitare a antichității, nici ca simplă păstrare a ceea ce a fost transmis prin tradiție. Acea modificare a esenței adevărului e prezentă în măsura în care este realitatea fundamentală — de mult fixată și, de aceea, încă nezdruncinată și care domină pretutindeni — a istoriei universale a omenirii care începe să avanseze către faza ultimă a modernității sale.

Tot ce se întîmplă cu omul istoric rezultă de fiecare dată dintr-o decizie premergătoare — și care nu stă niciodată în puterea omului însuși — asupra esenței adevărului. Prin această decizie este deja de fiecare dată circumscris ce anume e căutat și reținut în lumina esenței stabilite a adevărului drept un lucru adevărat, dar totodată și ce anume este respins și neglijat drept neadevărat.

Povestea spusă în mitul peșterii oferă imaginea a ceea ce, acum și, deopotrivă, în viitor, constituie, în istoria umanității configurate occidental, survenirea isto-

rică propriu-zisă: potrivit cu esența adevărului conceput drept corectitudine a reprezentării ființării, omul gîndește în funcție de „idei“ și apreciază tot ce este real în funcție de „valori“. Lucrul cel mai important și singurul hotărîtor nu este care idei și care valori anume sînt instituite, ci faptul că în genere realul este interpretat în funcție de „idei“ și că, în genere, lumea este cîntărită în funcție de valori.

Ne-am amintit, pe parcursul acestei expuneri, de esența originară a adevărului, Starea-de-neascundere s-a dezvăluit aducerii noastre aminte ca trăsătură fundamentală a ființării însăși. Dar aducerea aminte care vizează
268 esența originară a adevărului trebuie să gîndească această esență într-un chip mai originar. De aceea, ea nu poate prelua niciodată starea-de-neascundere numai așa cum a gîndit-o Platon, adică aflată în subordonare față de ἰδέα. Starea-de-neascundere concepută platonician rămîne prinsă în relația dintre vedere, percepere, gîndire și enunțare. A păstra această relație înseamnă a abandona esența stării-de-neascundere. Nici o încercare de a întemeia esența stării-de-neascundere în „rațiune“, în „spirit“, în „gîndire“, în „logos“, într-o formă sau alta de „subiectivitate“, nu poate să salveze vreodată esența stării-de-neascundere. Căci ceea ce trebuie întemeiat, în speță esența însăși a stării-de-neascundere, nu este, încă, îndeajuns lămurit. Ceea ce se obține este întotdeauna doar o „explicare“ a unei consecințe derivate din esența neînțeleasă a stării-de-neascundere.

Este necesară în primul rînd aprecierea „pozitivului“ din esența „privativă“ a lui ἀλήθεια. Acest pozitiv trebuie cunoscut în primul rînd în calitatea sa de trăsătură fundamentală a ființei înseși. Este necesar mai întîi să izbucnească nevoința în care nu numai ființarea în ființa ei devine demnă de a fi interogată, ci, cîndva, ființa însăși (adică diferența). Deoarece această nevoință se află încă înaintea noastră, esența originară a adevărului odihnește încă în originea sa ascunsă.

DESPRE ESENȚA ȘI CONCEPTUL LUI ΦΎΣΙΣ (ARISTOTEL, FIZICA B, 1)

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Deşi nu este conceput ca atare, textul *Despre esența și conceptul lui* Φύσις ne poate oferi o imagine foarte exactă a ceea ce înseamnă un curs ţinut de Heidegger. Aşa după cum rezultă şi din ediţia *Operelor complete*, care pune în circulaţie, pe lîngă studiile şi conferinţele lui Heidegger, şi cursurile sale*, activitatea de profesor nu reprezintă un aspect lateral al activităţii gînditorului. Dimpotrivă, lucrările publicate în timpul vieţii au crescut adesea din cursurile pregătite cu minuţia unor opere destinate tiparului. Dealtfel, multe studii sau conferinţe conţin, pe lîngă concluziile teoretice elaborate în cursuri, fragmente masive preluate *ad litteram*. Se poate spune că Heidegger a realizat acel deziderat suprem al universităţii de tip humboldtian — perfecta îmbinare a „cercetării cu învăţămîntului" *(Forschung und Lehre)*. Ce-i drept, prin eludarea unor părţi mai didactice, mai expozitive, aşa cum apar ele în cursuri, conferinţele şi studiile capătă adesea un aspect enigmatic, sînt mai greu de înţeles. Cursurile, în schimb, sînt de o claritate desăvîrşită.

După cum spuneam, *Despre esența*... are înfăţişarea unui curs exemplar. În primul rînd, este urmărită pas cu pas o unică temă. Ramificaţiile care pornesc de la acest unic trunchi nu sînt niciodată digresiuni mai mult sau mai puţin justificate; asemenea lui Hegel, Heidegger nu este un simplu profesor de filozofie ce expune un gînd care nu-i aparţine, ci el preia gîndul altuia în propriul său gînd. Ceea ce înseamnă, însă, că mai întîi el desprinde gîndul predecesorilor de aluviunile depuse de vreme şi, mai ales, de deformările impuse de gîndirea ce nu s-a eliberat încă de simţul comun. Caracteristic, în al doilea rînd, pentru aspectul de curs, este, alături de linearitate şi de avansarea lentă, alegerea şi mai ales „traducerea" unui text exemplar. Aşa cum afirmă Heidegger însuşi (GA 9, p. 245; trad. rom., p. 217), această traducere, care mută cu totul textul ales din locul în care istoria filozofiei părea să-l fi aşezat pentru totdeauna, este travaliul hermeneutic propriu-zis. Extinzînd sensul „traducerii" pînă la interpretarea cuvintelor din propria limbă, Heidegger a aplicat această

* Vezi, la sfîrşitul volumului, *Planul ediției complete a Operelor lui Martin Heidegger.*

metodă, de mulţi contestată, nu numai filozofilor greci, ci şi unor texte poetice sau unor texte filozofice mai apropiate de epoca contemporană. S-a spus că Heidegger violentează scrierile interpretate de el, că le aserveşte propriului său gînd. Oprindu-se asupra lui Parmenide, a lui Anaximandru, a lui Heraclit, asupra creaţiilor lui Hölderlin, Rilke sau Trakl, asupra unor texte de Nietzsche sau Kant, Heidegger a întîmpinat adesea opoziţia filologilor, a istoricilor şi a criticilor literari (exemplar în acest sens este schimbul de scrisori cu Emil Staiger sau polemica cu Friedländer), dar şi pe aceea a colegilor lui de breaslă care au semnalat inadvertenţe şi exagerări (GADAMER, 1983, 123-4). Dacă uneori i s-a putut tăgădui exactitatea, niciodată, în schimb, nu i s-a contestat lui Heidegger îndreptăţirea: căci prin interpretarea lui, textele abordate dobîndeau o viaţă nouă, ieşeau din inerţia de-la-sine-înţelesului.

Despre esenţa... nu se înrudeşte numai prin demers cu numeroasele cursuri ţinute de Heidegger, ci şi prin opţiunea tematică. GADAMER (1983, 117) subliniază că nici o temă nu reflectă cu atîta evidenţă unitatea drumului parcurs de Heidegger ca raportul său cu grecii. Desigur, filozofia grecilor a jucat un rol privilegiat în gîndirea germană încă din epoca idealismului german. Hegel şi Marx, Nietzsche şi Dilthey, Cohen şi Natorp, Cassirer şi Nicolai Hartmann stau mărturie în acest sens, „dar cu Heidegger începe ceva nou, o nouă apropiere şi o nouă interogare critică a începutului elin, care i-a călăuzit primii paşi l-a însoţit constant pînă în ultimii ani". (GADAMER, 1983, 118) Dovada cea mai elocventă este chiar textul *Despre esenţa...* Interesul lui Heidegger pentru Aristotel este foarte timpuriu. În anii de la Marburg el atinge un punct culminant, Heidegger dedicîndu-i lui Aristotel numeroase cursuri. La începutul anilor '20, aşadar înainte de elaborarea lui *Sein und Zeit*, Heidegger intenţiona să publice mai multe „interpretări fenomenologice în marginea lui Aristotel"*. Pe baza primei părţi a manuscrisului, care a rămas neîncheiat, Heidegger a fost chemat ca profesor la Marburg. În perioada aceea, studenţi de la diferite universităţi din Germania veneau la Marburg tocmai pentru a urma cursurile şi seminariile lui Heidegger despre Aristotel, condiţia firească pentru a fi acceptat la ele fiind tocmai stăpînirea limbii eline. Excepţionala importanţă a acestor interpretări, resimţită pesemne difuz, era aceea că Aristotel, eliberat de rigorile înţelegerii scolastice, ajungea să se adreseze nemijlocit spiritualităţii contemporane, printr-o „contopire

* Realizarea fragmentară a acestui proiect alcătuieşte conţinutul volumului 61 din *Gesamtausgabe*, în speţă cursul ţinut în semestrul de iarnă al anilor 1921/22, sub titlul *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985).

hermeneutică de orizonturi" (GADAMER, 1983, 117). Aici, la aceste note timpurii, a revenit Heidegger atunci cînd a ţinut, în 1940, la Freiburg, un seminar despre *Fizica* lui Aristotel, cartea B, 1; şi tot de aici izvorăşte şi textul publicat în 1958 în „Il Pensiero" III.

Studiul despre conceptul de *phýsis* la Aristotel caută să recupereze gîndul originar al gînditorului grec prin renunţarea sistematică la *întreaga* terminologie tradiţională a metafizicii. Pentru a avea din capul locului o imagine grăitoare a distanţei ce separă receptarea tradiţională a lui Aristotel de înnoirea încercată de Heidegger, vom pune alături acelaşi fragment de text în două variante, una de factură tradiţională, în traducerea română a lui N. I. Barbu (Aristotel, *Fizica*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 31—32) şi cea impusă de interpretarea dată de Heidegger conceptelor aristotelice *:

„... întrucît natura este cauza şi principiul mişcării şi repausului pentru lucrul care se află mai întîi în sine şi nu prin accident".

„Aşadar φύσις este ceva ca un punct de pornire şi ca o putere de a dispune de... şi, astfel, deci, elementul originar pentru şi cu privire la mişcarea-de-sine şi repausul acelui ceva în care ea dispune din capul locului (ὑπό) în chip iniţiator (ἀρχεί), mai întîi în sine şi de la sine *şi către acel ceva*, şi, deci, *niciodată* în aşa fel de parcă ἀρχή ar apărea, totuşi, doar accidental în fiinţare". (192 b 20—23).

(traducerea lui Heidegger)

După cum se ştie, Aristotel este unul dintre cei mai importanţi inovatori în materie de terminologie filozofică. Niciodată de atunci filozofia nu a mai reuşit să pătrundă cu terminologia ei atît de mult în ştiinţele particulare ca prin acest gînditor. Dar, cum observă pe bună dreptate Rudolf Eucken **, nu toate conceptele aristotelice sînt la fel de elaborate. Eucken constată că deosebita creativitate a lui Aristotel se manifestă cu precădere în sfera conceptelor mediane, „în timp ce conceptele supreme sînt caracterizate adesea prin neclaritate şi ambiguitate" *(op. cit.*, p. 22). Printre aceste concepte supreme rămase oarecum vagi, Eucken menţionează *ousía*, *hýle* şi *dýnamis*, adică tocmai conceptele-cheie pe care Heidegger caută să le lămurească pe firul conducător al lui *phýsis*. Miza lui Heidegger este cu atît mai mare cu cît recunoaşte că *Fizica* lui Aristotel este cea mai importantă carte a metafizicii occidentale. Căci meta-fizica

* Evident, acelaşi efect se poate obţine punînd alături de varianta lui Heidiegger orice altă variantă modernă în limba germană, engleză, franceză, italiană etc.

** *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss*, Verlag von Veit & Comp., Leipzig, 1879.

este, potrivit lui Heidegger, „într-un sens esențial fizică, adică o știință despre *phýsis*".

Studiul lui Heidegger este o *determinare în trepte* a conceptului de *phýsis* la Aristotel. Principalul efort al lui Heidegger se îndreaptă, după cum spuneam, către eliberarea acestor determinări de înțelegerea lor tradițională. Trăsătura fundamentală a lui *phýsis* este, pentru Aristotel, *kinesis*, „mobilitatea". Esența mișcării și a repausului devine miezul întrebării privitoare la „fizică". Tot ce ființează pornind de la *phýsis* trebuie interogat în raport cu mobilitatea. Iată de ce, în primă instanță, *phýsis* este *arché kinéseos*, „puterea inițiatoare de a dispune de mobilitate și repaus". Orice ființare de tip „fizic" își are esența ființei ei situată în mobilitate; ea *este*, în măsura în care deține în ea însăși această putere de a dispune de mișcare și repaus. Numai că această „mobilitate" nu trebuie în nici un caz redusă la specia mecanică (spațială) a mobilității; ea înglobează toate speciile „schimbării de la ceva la altceva" *(metabolé)*.

Pentru înțelegerea mai adecvată a esenței de tip „fizic", Heidegger analizează distincția aristotelică dintre *phýsei ónta*, „lucrurile crescute" *(die Gewächse)* și *poioúmena*, „lucrurile făcute" *(die Gemächte)*. În cazul unei plante, de pildă, arheul mișcării se află în ea însăși: ea dispune de la sine însăși de mobilitatea sa. În schimb, în cazul unei case, arheul mișcării nu se află în ea însăși, ci în afara sa; într-o *altă* ființare, în speță în om ca cel ce dispune de *téchne*, de o capacitate a facerii. Determinarea lui *phýsis* trebuie deci să rămînă pe linia „lucrurilor crescute", de tipul plantei, a căror caracteristică constă în faptul că punctul de pornire al „facerii" (al mobilității) se află în ele înseles: *phýsei ónta* sînt caracterizate prin *producerea de sine*.

Heidegger consideră că această concluzie nu este decît o simplă premisă pentru ceea ce urmează să fie demonstrat, și anume: în ce măsură *phýsis* este *ousía*, așadar în ce măsură ea este „natura-de-ființă" *(Seiendheit)* a ceea ce ființează pornind de la ea. Atunci, propoziția călăuzitoare a lui Aristotel privitoare la interpretarea lui *phýsis* este: „*phýsis* trebuie, concepută ca *ousía*, ca un mod de ajungere-la-prezență". Însă pentru greci „ființa" înseamnă ajungere-la-prezență în starea-de-neascundere. Prin urmare, este greșită explicarea celor ce țin de *phýsei onta* printr-o ființare anume (prin ceva elementar), așa cum proceda, de pildă, Antiphon. A explica ființa printr-o ființare, oricare ar fi ea, în loc de a înțelege ființarea pornind de la ființă, are drept urmare interpretarea greșită a caracterului de *kínesis* și interpretarea unilaterală a lui *ousía*. În prima variantă, *phýsis* este înțeleasă ca *hýle* (materie), în cea de a doua, pe care Aristotel o va expune în continuare, ca *morphé* (formă). Demonstrarea caracterului de *morphé* a lui *phýsis* implică parcurgerea mai multor etape. Ca „ansamblu-

al-punerilor în aspect", *morphé* este în mai mare măsură *phýsis* decît ceea ce se află la dispoziție *(hýle)*, deoarece ea este ajungerea-la-prezență a „aptitudinii a ceea ce este apt" *(Eignung des Geeigneten)* și este, deci, mai originară în ceea ce privește ajungerea-la-prezență. În ultimă instanță, Aristotel retrage cu totul lui *hýle* caracterul de *phýsis* ; *morphé* este singura care are caracter de *phýsis*. Dar *morphé* are o dublă esență și, ca urmare, *phýsis*, la rîndul ei, va avea o dublă esență. Ansamblul-punerilor în aspect, *morphé*, are caracter de *stéresis* (privațiune), ea este, așadar, ajungere-la-prezență a absentării *(Anwesung der Abwesung)*. Textul lui Heidegger se încheie cu evidențierea dublei esențe a ființei care iese din ascundere, dar căreia îi place totodată să se ascundă. Această dublă mișcare prin care adevărul, înțeles ca *alétheia*, ajunge să facă parte din însăși esența ființei ne trimite cu gîndul la conferința lui Heidegger *Despre esența adevărului*.

În cele de mai sus nu am putut da decît o imagine cu totul aproximativă a complexității demonstrației care aprofundează mult mai mulți termeni esențiali pentru filozofia elină în general și pentru cea aristotelică în special. Pe parcursul demonstrației sînt deopotrivă analizați *lógos*, *téchne*, *arché*, *entelécheia*, *dýnamis*, *enérgeia* și mulți alți termeni. De aceea, studiul despre *phýsis* poate fi citit ca o introducere în problemele cele mai profunde ale filozofiei eline. Lectura presupune o completă eliberare de prejudecățile noastre teoretice, dar, totodată, suscită și unele întrebări.

Începuturile gîndirii eline sînt cufundate în întuneric. Atunci cînd Heidegger utilizează pentru demonstrația sa textele presocraticilor, el se bucură de libertatea pe care o implică păstrarea lor fragmentară. După cum se știe, Heidegger a recunoscut mai tîrziu (vezi *Nota introductivă* la *Doctrina lui Platon despre adevăr)* că grecii înșiși nu au gîndit *alétheia* ca stare-de-neascundere a ființei, așa cum Heidegger însuși a încercat să o facă. Se poate spune atunci, cu GADAMER (1983, 122), că Heidegger a gîndit filozofia elină într-un spirit mai grecesc decît grecii înșiși. Dar cu atît mai mult se pune întrebarea în ce măsură se justifică un asemenea demers în marginea unui text coerent cum este prelegerea aristotelică intitulată *Fizica*. Aceasta, spre deosebire de fragmentele presocraticilor, este produsul unei culturi de școală. Logica și dialectica ajunseseră la un nivel care nu mai admitea aproximativul și care excludea o prea mare libertate interpretativă. Nu cumva Heidegger cade aici într-o arhaizare

falacioasă? Lecţia oferită de Heidegger este însă prea importantă pentru a fi subminată de dubii istoriste. Faptul că îngustăm cîmpurile semantice ale cuvintelor greceşti nu se explică atît prin distanţa temporală care ne separă de limba elină vorbită, cît printr-o preînţelegere marcată de instrumentalizarea terminologică pe care au cunoscut-o conceptele greceşti odată cu transferarea lor în limba latină. Preluarea acestor concepte, aşa cum a împlinit-o cultura latină, a dus, fireşte, la transformarea lor. Gîndirea lui Heidegger nu a fost orientată către filozofia greacă de un simplu impuls istorist. El a înţeles, dimpotrivă, că în metafizică, aşa cum se configurează ea încă din perioada aurorală, este cuprins însuşi destinul lumii noastre de astăzi.

DESPRE ESENŢA ŞI CONCEPTUL LUI ΦΥΣΙΣ (ARISTOTEL, *FIZICA* B, 1)

Latinii au tradus φύσις prin *natura; natura* de la *nasci*, 239
„a se naşte", „a proveni", grecescul γεν — *natura* — ceea ce lasă să provină din sine.

Cuvîntul „natură" este, de atunci, acel cuvînt fundamental ce desemnează relaţii esenţiale ale omului istoric occidental cu fiinţarea, cu acea fiinţare care nu este el însuşi şi cu aceea care este el însuşi. Acest lucru devine vizibil prin simpla enumerare a unor opoziţii care au devenit predominante: natură şi îndurare (supra-natură), natură şi artă, natură şi spirit. Dar se vorbeşte totodată şi despre „natura" spiritului, despre „natura" istoriei şi deopotrivă despre „natura" omului, fără ca în cazul acesta să avem în vedere doar trupul sau, cu atît mai puţin, sexul, ci întreaga esenţă a omului. Se vorbeşte aşadar în general despre „natura lucrurilor", cu alte cuvinte despre *ce* sînt ele în „posibilitate" şi despre *cum* sînt, indiferent dacă sînt — şi în ce măsură sînt — „reale".

„Naturalul" omului înseamnă — gîndit în spirit creştin — acel ceva cu care el a fost înzestrat prin creaţie şi care a fost lăsat în seama libertăţii sale; *această* „natură" — lăsată în voia ei — aduce cu sine, prin intermediul pasiunilor — ruina omului; tocmai de aceea „natura" trebuie *reprimată:* într-un anume fel, ea este acel ceva care nu trebuie să fie.

Într-o altă interpretare, tocmai eliberarea instinctelor şi a pasiunilor este socotită drept naturalul omului; potrivit lui Nietzsche, *homo naturae* este acel om care face din „trup" firul călăuzitor al concepţiei sale despre lume şi care dobîndeşte în felul acesta o nouă relaţie armonioasă cu „sensibilul" în genere, cu elementele (foc, apă, pămînt lumină), cu pasiunile şi instinctele şi cu ceea ce este condiţionat de ele. Graţie acestei noi relaţii, el se înstăpîneşte totodată asupra „elementarului" şi, pornind de 240

la această putere de a stăpîni lumea, el devine apt de dominarea planificată a lumii.

În sfîrşit, „natura“ devine cuvîntul pentru acel Ceva care se află mai presus nu numai de tot ce este „elementar“ şi de tot ce este uman, ci chiar şi de zei. După cum spune Hölderlin în imnul *Precum în zi de sărbătore*... (strofa a treia):

„Ci iată ziua! Am dorit-o, am văzut cum vine,
Şi Sacru, ceea ce am văzut, cuvîntul fie-mi.
Căci însăşi ea, ca timpurile mai bătrînă
Şi stăpînind asupra zeilor din Scăpătat şi Răsărit,
Natura, azi cu zvon de arme se trezeşte,
Şi din eter, de sus, pînă-n abisuri,
Cu aspre legi, precum de mult, din sfîntul Haos zămislit,
Se simte iarăşi
Spiritul atoatecreator“. *

(„Natura“ devine aici denumirea pentru ceea ce se află *mai presus* de zei şi este „ca timpurile mai bătrînă“, aceste timpuri în care fiinţarea devine fiinţătoare. „Natura“ devine cuvîntul pentru „fiinţă“; căci aceasta premerge oricărei fiinţări ce-şi împrumută de la fiinţă ceea ce este ea; şi *mai prejos* de „fiinţă“ se află deopotrivă toţi zeii, în măsura în care ei *sînt* şi în felul în care sînt.)

Aici fiinţarea în întregul ei nu este nici răstălmăcită „în chip naturalist“ şi redusă la „natură“ în sensul materiei dotate cu forţă, şi nici nu este „în chip mistic“ împinsă în tenebre şi dispersată în indeterminabil.

Oricare ar fi încărcătura atribuită cuvîntului „natură“ în diferitele epoci ale istoriei occidentale, el conţine de fiecare dată o interpretare a fiinţării în întregul ei, iar acest lucru se întîmplă chiar şi acolo unde, aparent, el este utilizat doar ca un termen opozitiv. În toate aceste disocieri, natura nu este numai un termen opus, ci se află în chip esenţial în prim plan, în măsura în care, întotdeauna şi în primul rînd, disocierea se face în raport *cu ea* şi, astfel, ceea ce este disociat este determinat pornind *de la ea*. (Dacă, de pildă, „natura“ este considerată

* Traducere de Ştefan Aug. Doinaş (în colaborare), în vol, J. Chr. Fr. Hölderlin, *Imnuri şi ode*, Bucureşti, Editura Minerva. 1977, p. 282—283.

doar exterior, drept „materie“, „element“ sau ceea ce este lipsit de constituție, atunci „spiritul“ este conceput în mod corespunzător drept „i-material“, „spiritual“, „creator“, drept dătător de constituție.) 241

/Iar perspectiva disocierii însăși: „ființa“/

Așa se face că disocierea între natură și istorie trebuie să treacă de fiecare dată dincolo, într-un domeniu întemeietor și care poartă opoziția însăși; chiar dacă se ignoră sau rămîne nedeterminat dacă și cum „istoria“ se sprijină pe „natură“, chiar dacă istoria este concepută drept „spirit“ și pornind de la „subiectivitatea“ umană, natura fiind astfel determinată din perspectiva spiritului, chiar și atunci, în esență, *continuă* să fie gîndit și este gîndit *deja subiectum*, ὑποκείμενον, adică φύσις. Faptul că φύσις este de neocolit rezultă din *acel* nume cu care desemnăm modalitatea de pînă acum a cunoașterii occidentale privind ființarea în întregul ei. Configurația adevărului din fiecare epocă „referitoare la“ ființarea în întregul ei se numește „metafizică“. Este indiferent dacă acesta este exprimat sau nu în propoziții, dacă ceea ce a fost exprimat se configurează sau nu într-un sistem. Metafizica este acea cunoaștere în care umanitatea istorică occidentală păstrează adevărul raportărilor la ființarea în întregul ei și adevărul despre aceasta. Meta-fizica este într-un sens absolut esențial „fizică“ — adică o cunoaștere despre φύσις (ἐπιστήμη φυσική).

Cînd căutăm să aflăm esența și conceptul lui φύσις, atunci, în primă instanță, lucrul arată ca și cum nu ar fi vorba decît de o cercetare mînată de curiozitate, avînd drept obiect proveniența interpretării trecute și actuale a „naturii“. Însă dacă ținem seama de faptul că acest cuvînt fundamental al metafizicii occidentale ascunde în sine decizii privind adevărul ființării, dacă ne amintim de faptul că astăzi adevărul privind ființarea în întregul ei a devenit întrutotul îndoielnic, dacă, pe deasupra, mai și întrevedem că esența adevărului rămîne pe de-a-ntregul indecisă și dacă, în cele din urmă, mai și știm că toate acestea își au temeiul comun în istoria interpretării date lui φύσις, atunci ne situăm în afara unor interese ce țin de istoria filozofiei și care vizează o „istorie a conceptelor“, 242

aflăm atunci, ce-i drept de la distanţă, apropierea unor decizii viitoare.

/Căci lumea îşi iese din rosturile ei, presupunînd că ea a avut vreodată unul; şi se naşte întrebarea dacă planificarea întreprinsă de omul modern — fie ea şi o planificare planetară — va izbîndi vreodată să creeze o lume pe deplin rostuită /

Prima dezbatere coerentă — datorită însuşi modului ei de a interoga —, realizată cu mijloacele gîndirii, despre esenţa lui φύσις ne este transmisă din epoca împlinirii filozofiei eline. Ea provine de la Aristotel şi este cuprinsă în lucrarea sa φυσικὴ ἀκρόασις (Prelegere sau, mai degrabă, „audiţie" cu privire la φύσις).

Fizica lui Aristotel este cartea fundamentală, ascunsă şi de aceea niciodată îndeajuns cercetată cu gîndul, a filozofiei occidentale.

Pesemne că cele opt cărţi ale *Fizicii* nu au fost proiectate unitar şi nu s-au născut în acelaşi timp; însă aceste probleme sînt aici lipsite de importanţă; de fapt nu prea are sens să spui că *Fizica* precede *Metafizica*, de vreme ce metafizica este tot atît de mult „fizică", pe cît de mult este fizica „metafizică". Din motive circumstanţiale şi istorice se poate accepta faptul că în jurul anului 347 (anul morţii lui Platon), cartea a II-a era deja scrisă (vezi şi Jäger, *Aristoteles*, 1923, p. 311 şi urm.; cu toată erudiţia ei, această carte are totuşi un defect, şi anume acela că gîndeşte filozofia lui Aristotel într-un spirit cu totul *ne-elin*, adică scolastic-modern şi neokantian; mult mai multe lucruri corecte, pentru că sînt mai puţin afectate de „conţinutul" propriu-zis, se găsesc în *Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristotels* /„Istoria naşterii *Metafizicii* lui Aristotel", 1912/.

Această primă înţelegere unitară a lui φύσις, realizată cu mijloacele gîndirii, este totodată, ce-i drept, ultimul ecou al *proiectului* originar, şi tocmai de aceea suprem, al esenţei lui φύσις, aşa cum ni s-a păstrat el încă în fragmentele rămase de la Anaximandru, Heraclit şi Parmenide.

243 **În primul capitol al celei de a II-a cărţi din *Fizica* (*Fizica* B, 1, 192 b 8 — 193 b 21), Aristotel dă acea expli-**

cație a lui φύσις, care va susține și va călăuzi întreaga interpretare ulterioară a esenței „naturii". Tot aici își are rădăcina ei ascunsă și determinarea, așa cum apare ea mai tîrziu, a esenței *naturii*, pornind de la ceea ce o deosebește de spirit și prin „spirit". Se conturează acum faptul că distincția „natură — spirit" este absolut *ne-elină.*

Înainte de a urmări pas cu pas determinarea aristotelică a esenței lui φύσις, să luăm aminte la *două propoziții* pe care Aristotel le enunță în prima carte (A), cartea introductivă: ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι. δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς.

> „Însă pentru noi trebuie să fie din capul locului hotărît (drept cert) că ceea ce ființează pornind de la φῦσις este, fie Totul, fie Unele (ceea-ce-nu-este-în-repaos), ceva mobil (ceva determinat prin mobilitate) ;acest lucru este însă evident din nemijlocita conducere-către (conducere *către* această ființare și *dincolo* de această ființare, către „ființa" ei)." (A 2, 185 a 12 și urm.)

Aici Aristotel scoate anume în evidență ceea ce el vede ca hotărîtor în proiectul esenței lui φύσις: κίνησις, mobilitatea; de aceea determinarea esenței mișcării devine miezul întrebării privitoare la „fizică". Pentru noi cei de azi a spune că procesele naturale sînt procese de mișcare a devenit un loc comun; dealtfel, această expresie spune oricum de două ori același lucru. Nu bănuim nimic despre ponderea pe care o au propozițiile aristotelice menționate și despre aceea a interpretării aristotelice referitoare la φύσις, dacă nu știm că ceea ce, pentru noi, astăzi, reprezintă un loc comun, a fost înălțat pentru întîia oară — pentru el și prin el — la nivelul privirii modelatoare de esență a omului occidental. Firește că grecii au știut deja înainte de Aristotel că cerul și marea, plantele și animalele sînt în mișcare; firește că, deja înainte de Aristotel, gînditorii au încercat să spună ce anume este mișcarea; și totuși el a fost primul care a atins acea treaptă a interogației, ba a fost chiar creator al acelei 244
trepte pe care *faptul de a fi mobil* este cercetat și conceput anume drept modalitate fundamentală a ființei (mișcarea nu e considerată ca un element ce există printre alte elemente). (Aceasta înseamnă însă: determinarea esenței

ființei nu este posibilă fără privirea-ce-caută-esența *(Wesensblick)*, îndreptată asupra mobilității ca atare. Ce-i drept, aceasta nu înseamnă nicidecum că ființa este concepută „ca mișcare“ (respectiv ca repaus); căci atunci am avea de-a-face cu un gînd *ne-grecesc*, ba chiar cu unul absolut nefilozofic [în măsura în care mobilitatea nu este nimic, iar ființa este singura care guvernează deplin, în esența lor, nimicul și ființarea și modalitățile acesteia].)

Potrivit lui Aristotel, este evident că tot ce ființează pornind de la φύσις se află în mișcare, respectiv în repaus: δῆλον ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. Cuvîntul ἐπαγωγή se traduce de obicei prin „inducție“; și, în aparență, traducerea este aproape corectă, cînd de fapt, dacă avem în vedere coninutul cuvîntului, în speță interpretarea lui, ea este cu totul greșită. Ἐπαγωγή nu înseamnă parcurgerea unor fapte izolate și a unor serii de fapte din ale căror proprietăți asemănătoare se deduce apoi ceva comun și „general“. Ἐπαγωγή înseamnă conducerea către acel ceva ce intră în raza privirii, în măsura în care, în prealabil, *ne întoarcem* privirea, trecînd dincolo de fiecare ființare în parte, și ne uităm — încotro? Către ființă. Numai dacă, de pildă, avem deja esența copacului *(das Baumhafte)* în raza privirii, putem identifica copaci separați. Faptul de a vedea și de a face vizibil ceea ce se află deja astfel în raza privirii — de pildă esența copacului — aceasta înseamnă ἐπαγωγή. Ἐπαγωγή înseamnă *Ausmachen* în dublul său sens: a ridica în orizontul privirii și, apoi, a fixa ceea ce a fost văzut. Ἐπαγωγή este acel lucru care, pentru omul tributar gîndirii științifice, apare imediat ca dubios, rămînîndu-i, cel mai adesea, străin; aici, el nu vede altceva decît o inadmisibilă *petitio principii;* adică o abatere de la gîndirea „empirică“; numai că acest *petere principium*, coborîrea la temeiul întemeietor, este singurul demers al
245 filozofiei, este avansarea deschizătoare în acel domeniu în interiorul căruia, abia, se poate instala o știință.

Atunci cînd tot ce ființează pornind de la φύσις este cunoscut și vizat ca atare, avem deja de fiecare dată în raza privirii „ceva mobil“ și mobilitatea; însă ceea ce se situează în orizontul privirii nu este încă determinat drept ceea ce este și ființează în chip esențial.

Întrebarea privitoare la φύσις trebuie de aceea să se adreseze mobilității acestei ființări și trebuie să afle ce anume este φύσις în raport cu această mobilitate. Dar pentru a fixa în chip univoc direcția acestei interogații trebuie să fie desprins, pentru început, acel domeniu despre care spunem că ființarea care îi aparține *ar fi* una determinată prin φύσις: τὰ φύσει ὄντα.

Cu această desprindere începe *Fizica* B 1. (În cele ce urmează, vom da o „traducere“ care își permite o fragmentare *adecvată* a textului; deoarece această traducere este deja *interpretarea* propriu-zisă, nu mai este necesară decît o lămurire a „traducerii“. Ce-i drept, traducerea nu este transferarea cuvîntului grecesc în *forța de semnificare care e proprie limbii noastre.* Ea nu vrea să *înlocuiască* cuvîntul grecesc, ci vrea doar să transpună *în* acesta și, ca transpunere, să dispară în el. Tocmai de aceea îi și lipsește orice modelare și rotunjire provenite din fondul limbii noastre, și ea nu cunoaște eleganța și „caracterul șlefuit“.)

> „Din ființarea (în întregul ei), unul provine din φύσις altul, însă, prin alte « cauze »; din φύσις, provin însă, după cum spunem, animalele precum și membrele (părțile) lor, la fel și plantele, la fel elementele simple ale corpurilor, ca pămîntul și focul și apa și aerul“. (192 b 8-11).

Cealaltă ființare, care nu este deocamdată menționată anume, *este* prin alte „cauze“; în schimb, unul, „ceea ce a fost menționat“, *este* prin φύσις. Așadar φύσις este din capul locului conceput drept „lucru originar“ *(Ur-sache)*, αἴτιον—αἰτία. Cînd auzim cuvîntul și conceptul „cauză“ *(Ursache)* ne gîndim imediat la „cauzalitate“, la felul în care un lucru „acționează“ asupra altuia. Αἴτιον — pentru care Aristotel introduce imediat o determinare mai riguroasă — desemnează aici acel ceva care determină o ființare să fie *acel lucru* care este ea. Această determinare nu are caracterul unei cauzări, în sensul unei acțiuni care 246
acționează „cauzal“; astfel, spațialitatea, de pildă, face parte din realitatea de fapt a materialității, dar spațiul nu este cauza materialului; lucrul-originar *(Ur-sache)* trebuie înțeles aici literal, drept ceea ce este originarul însuși, drept ceea ce este realitatea de fapt a unui lucru.

„Cauzalitatea“ nu este decît o formă derivată a faptului de a fi cauză.

Prin simpla menționare a animalului, a plantei, a pămîntului, a focului, a apei și a aerului, Aristotel trimite către acel domeniu căruia trebuie să i se adreseze întrebarea referitoare la φύσις.

> „Tot ceea ce a fost menționat se arată însă ca ceva care se distinge față de acel ceva care *nu* s-a așezat — pornind de la φύσις — într-o subzistență și persistență.“ (192 b 12-13).

Συνεστῶτα este utilizat aici pentru ὄντα (vezi 193 a 36 τοῖς φύσει συνισταμένοις); putem deduce de aici ce înseamnă pentru greci „ființa“. Ei consideră ființarea drept „ceea ce este persistent“ *(das Ständige)*; persistentul înseamnă două lucruri: pe de o parte, ceea-ce-își-are-situarea-fermă-în-sine-și-de-la-sine, ceea ce stă „aici“; pe de altă parte, persistentul în sensul de ceea ce dăinuie, ceea ce durează. Ar fi cu totul împotriva spiritului elin să gîndim persistentul *(das Ständige)* în sensul a ceea-ce-persistă-*opozitiv (das G e g e n- ständige)*. *Gegenstand* este „traducerea“ lui „obiect“; ființarea poate fi concepută ca obiect abia acolo unde omul a devenit subiectul care întreține — în obiectualizarea a ceea ce întîlnește și înstăpînindu-se astfel asupra a ceea ce întîlnește — relația fundamentală cu ființarea. Pentru greci, omul nu este niciodată subiect, astfel încît ființarea ne-umană nu poate avea niciodată caracter de obiect. Φύσις este acel ceva care provoacă situarea în sine de un fel propriu a ceea-ce-este-persistent. În propoziția următoare, φύσις este definită mai exact:

> „De la aceasta în speță / care, pornind de la φύσις, este *ceea ce* este și *cum* este / orice lucru are în sine însuși puterea inițiatoare de a dispune (ἀρχή) de mobilitate și imobilitate (repaus), mobilitatea și repausul fiind înțelese cînd privitor la loc, cînd pri-
> 247 vitor la sporire și diminuare, cînd privitor la schimbare (transformare)“. (192 b 13-15)

Aici, pentru **αἴτιον** și **αἰτία** apare în mod **explicit** cuvîntul **ἀρχή**. **Grecii înțeleg prin acest cuvînt, de cele**

mai multe ori, două lucruri deodată: ἀρχή înseamnă pe de o parte acel ceva de la care un lucru își ia punctul de pornire și începutul; însă, pe de altă parte, el înseamnă și acel ceva care, totodată, fiind chiar acest punct de pornire și început, trece *dincolo* de acel altceva care pornește de la el și astfel îl înglobează și îl domină. Ἀρχή înseamnă deopotrivă început și dominare. Dacă coborîm de la acest nivel, ἀρχή înseamnă punct de pornire și putere-de-a-dispune-de... ; pentru a exprima unitatea creată prin oscilarea între cele două sensuri, ἀρχή se poate traduce prin putere-de-dispunere inițiatoare și punct de pornire dotat cu putere-de-dispunere. Unitatea acestei duble semnificații este *esențială*. Iar ἀρχή, concepută astfel, conferă lui αἴτιον, cauză, un conținut mai bine determinat. (Conceptul de ἀρχή nu este, pesemne, un concept „arhaic", ci este ulterior reproiectat, abia de la Aristotel încoace și apoi prin „doxografie", pînă la începuturile filozofiei eline).

Așadar, φύσις este ἀρχή, și anume punct de pornire și putere-de-a-dispune de mobilitate și repaus, în speță a unui lucru mobil care are această ἀρχή în el însuși *(in ihm selbst)*, Nu spunem *in sich selbst*, pentru a sugera că ființarea de acest fel nu are ἀρχή-ul deplin *conștient* „pentru sine" *(für sich)*, pentru că în genere ea nici nu se „are" „pe sine" însuși ca un sine. Plantele și animalele sînt *în* mobilitate chiar și atunci cînd sînt imobile și în repaus; repausul este o specie a mișcării; numai ceea ce este mobil poate ajunge la repaus; a vorbi despre o cifră „3" aflată „în repaus" nu are nici un sens. Deoarece plantele și animalele — fie că sînt în repaus, fie că se mișcă — sînt *în* mișcare, tocmai de aceea ele nu sînt în *mișcare*, ci *sînt* în mobilitate; aceasta înseamnă: ele nu sînt mai întîi o ființare pentru sine și aflată printre altele, care se întîmplă, uneori, să intre și în stări de mișcare, ci ele *sînt* ființare doar în măsura în care își au sălășluirea esenței și ipostaza ființei lor în mobilitate. Caracterul lor de lucruri aflate în mișcare este însă *de așa natură* încît punctul de pornire 248
—ἀρχή—, puterea-de-a-dispune-de mobilitate, guvernează în ele însele.

Aici, unde Aristotel determină φύσις drept ἀρχὴ κινήσεως, el nu întîrzie să trimită la diferite feluri de mișcare: sporire și diminuare, schimbare și deplasare (transport).

Felurile de mişcare sînt doar enumerate, adică nu sînt diferenţiate dintr-un punct de vedere explicit şi nu sînt întemeiate în această diferenţiere (vezi *Fizica*, E 1, 224 b 35-225 b 9). Simpla enumerare nici nu este măcar exhaustivă. Iar felul de mobilitate *nemenţionat* este tocmai acela care devine decisiv în determinarea esenţei lui φύσις. Totuşi, denumirea felurilor de mişcare în acest loc îşi are semnificaţia ei. Ea indică faptul că Aristotel înţelege κίνησις — mobilitatea—într-un sens foarte *larg*, însă „larg" nu în sensul lui „extins", aproximativ " şi plat, ci „larg" în sensul de esenţialitate şi plenitudine fundamentală.

Aflaţi sub stăpînirea gîndirii mecanice a ştiinţelor moderne ale naturii, noi cei de azi sîntem înclinaţi să considerăm mobilitatea în sensul deplasării dintr-un loc al spaţiului în altul drept forma fundamentală a mişcării şi să „explicăm" tot ceea ce se mişcă, în funcţie de ea. Acest fel de mobilitate — κίνησις κατὰ τόπον, mobilitate privitoare la loc — este pentru Aristotel doar *una* printre altele, şi nu este în nici un fel privilegiată *drept mişcarea pur şi simplu.*

În plus, trebuie să ţinem seama de faptul că schimbarea locului este, într-un anume sens, altceva decît modificarea poziţiei unui punct de masă în spaţiu, aşa cum este ea concepută în gîndirea modernă. Τόπος înseamnă ποῦ, acel „unde" şi acel „acolo" al apartenenţei de loc al unui anumit corp; ceea ce are natura focului ţine de sus, ceea ce are natura pămîntului, de jos. Înseşi locurile de „sus" şi „jos" (cer — pămînt) sînt privilegiate, cu ajutorul lor fiind determinate distanţe şi relaţii, aşadar acel ceva pe care noi îl numim „spaţiu" şi pentru care grecii nu au nici cuvînt şi nici concept. Pentru noi, cei de azi, spaţiul nu este
249 determinat prin locuri, ci toate locurile, în calitatea lor de elemente punctuale, sînt determinate prin spaţiul infinit, absolut omogen şi nicidecum ierarhizat. Acel repaus care corespunde mobilităţii în sensul de schimbare a locului este rămînerea în acelaşi loc. Numai că ceea ce *nu* se mişcă în acest mod, şi anume păstrîndu-şi acelaşi loc, poate, totuşi, să fie în mobilitate; de pildă o plantă care, înrădăcinată în „locul" ei, creşte (sporeşte) sau se veştejeşte (dimnuează) αὔξησις — φθίσις. Şi invers; acel lucru

care se mişcă în sensul schimbării locului poate, totuşi, „să fie în repaus", în măsura în care el rămîne aşa cum este alcătuit: vulpea în alergare se află în repaus, în măsura în care ea îşi păstrează culoarea, repausul neschimbării, fără ἀλλοίωσις. Sau un lucru poate fi mişcat în sensul veştejirii, dar el se mai poate mişca şi în alt fel, şi anume devenind altfel: pe copacul ce îmbătrîneşte frunzele se usucă, verdele devine galben Ceea ce este astfel mişcat într-un dublu fel (φθίσις—ἀλλοίωσις) *se află* totodată *în repaus*, în calitate de copac care *stă neclintit* în locul său.

Sesizarea tuturor acestor „fenomene" care se intersectează ca feluri ale mobilităţii demonstrează că Aristotel a surprins trăsătura lor fundamentală, fixată dealtfel în cuvîntul şi conceptul μεταβολή. Orice mobilitate este o schimbare bruscă de la ceva (ἔκ τινος) la altceva (εἴς τι). Şi noi vorbim despre schimbarea bruscă a vremii sau a unei stări de spirit şi ne gîndim în acest caz la „transformare"; vorbim de asemenea de locuri de schimb, acolo unde este vorba de schimbarea de loc a unor mărfuri aflate în circulaţie. Esenţa lui μεταβολή gîndită *în spirit grec* o sesizăm abia atunci cînd ţinem seama că în „schimbarea bruscă" *(Umschlag)* iese la lumină ceva ce pînă atunci a fost ascuns şi absent („e-rupţie"— *Aus-schlag* şi „străpungere" — *Durchschlag).*

(Noi, cei de azi, trebuie să realizăm o sarcină dublă:

1 trebuie să ne eliberăm de opinia că mişcarea este *în primul rînd* o schimbare a locului;

2. trebuie să învăţăm să vedem cum pentru greci mişcarea, concepută ca un fel de a fi al *fiinţei*, posedă caracterul de ajungere-la-prezenţă.)

Φύσις este ἀρχὴ κινήσεως— putere iniţiatoare de a dispune de schimbarea bruscă în aşa fel încît orice lucru care 250
împlineşte această schimbare bruscă îşi are în el însuşi puterea-de-a-dispune-de. Chiar la începutul capitolului, fiinţarea care provine de la φύσις a fost desprinsă de fiinţarea de alt tip fără ca aceasta să fie numită şi caracterizată anume. Survine acum o desprindere explicită şi determinată, dar totodată îngemănată în chip propriu:

„Un loc de odihnă (un pat), însă, şi un veşmînt şi dacă mai sînt altele de acest fel diferit (astfel de

lucruri), acesta nu are, *ce-i drept în măsura în care* el este invocat și fixat potrivit adresării care îi corespunde (ca veșmînt, de pildă) și în măsura în care provine din priceperea producătoare, *în nici un fel* un moment de lansare a schimbării bruște născut din el însuși; *în ce măsură, însă*, la asemenea lucruri s-a mai adăugat (de fiecare dată) că sînt din piatră sau din pămînt sau amestecate din acestea două, ele *au* totuși în ele însele un moment de lansare a schimbării bruște și, ce-i drept, îl au numai în această măsură". (192 b 16-20)

Ființării de tip „plante", animale, pămînt, aer îi este contrapusă ființarea de tipul patului, a veșmîntului, a scutului, a carului, a corăbiei, a casei —. Acelea sînt „lucruri crescute" *(die Gewächse)* în sensul larg în care vorbim de un cîmp care „a crescut"; celelalte sînt „lucruri făcute" — *die Gemächte* — (ποιούμενα), expresie din care trebuie să eliminăm conotațiile minimalizatoare. Opoziția sugerează numai ceea ce trebuie, și anume sublinierea și mai apăsată a esenței proprii acelor φύσει ὄντα și lui ἀρχή, atunci cînd pe firul lui φύσις se caută un răspuns la întrebările: ce este un lucru aflat în mișcare, ce este mobilitatea și ce φύσις are ea.

Dar oare patul și haina, scutul și casa sînt ceva aflat în mișcare? Desigur, numai că de cele mai multe ori ne întîlnim cu ele în acel mod de mișcare greu perceptibil a ceea ce se află în repaus; iar „repausul" lor are caracterul unui lucru finit, al unui lucru produs și al unei situări în
251 „aici" și al unei aflări-în-fața noastră. Noi, cei de astăzi, trecem lesne cu vederea acest repaus privilegiat și, odată cu el, mobilitatea corespunzătoare; sau nu ajungem să-i conferim adevărata esență, să o recunoaștem, deci, drept caracteristica privilegiată a ființei acestei ființări. De ce? Pentru că, prinși în condiția omului modern, sîntem tributari obișnuinței de a gîndi ființarea ca *obiect* și de a considera că întreaga ființă a ființării se rezumă la obiectivitatea obiectului. Dar Aristotel caută aici să arate că „lucrurile făcute" *(die Gemächte) sînt ceea ce* sînt și *cum* sînt în mobilitatea producerii și în repausul faptului de a fi produse; și mai ales că această mobilitate posedă o altă ἀρχή și că lucrurile care sînt astfel în mișcare se

raportează altfel la ἀρχή-ul lor. (Nu există nici un motiv să adoptăm lecţiunea lui Simplicius care propune ὁρμή în loc de ἀρχή, deoarece ὁρμή — moment de lansare — lămureşte foarte bine esenţa lui ἀρχή.)

'Αρχή-ul „lucrurilor făcute" este τέχνη; τέχνη nu înseamnă „tehnică" în sensul producerii şi al modalităţii de producere, şi nici „artă" în sensul mai larg al putinţei de a produce; ci τέχνη este un concept de cunoaştere şi înseamnă pricepere în acel ceva pe care se întemeiază orice confecţionare şi producere; priceperea în acel ceva la care trebuie să ajungă şi în care trebuie să se desăvîrşească şi împlinească o producere, de pildă cea a unui pat. Acest sfîrşit se cheamă în greacă τέλος. Acel ceva unde „încetează" o producere este masa ca lucru terminat, însă lucrul terminat *ca* masă, ca ceea ce este ea şi cum arată ea. Εἶδος-ul trebuie să fie din capul locului în raza privirii şi acest aspect surprins în prealabil cu privirea — εἶδος προαιρετόν — este capătul, τέλος, tocmai aici manifestîndu-şi τέχνη priceperea; *de aceea* ea devine totodată determinarea modului de a proceda propriu acelui ceva pe care îl numim „tehnică". Dar trebuie spus şi de data aceasta: esenţa lui τέχνη nu e mişcarea care e proprie manevrării ca activitate, ci priceperea în modul de a proceda; iar τέλος nu este ţelul şi scopul, ci „sfîrşit" în sensul desăvîrşirii ce determină esenţa; *abia acesta este motivul* pentru care sfîrşitul poate fi luat drept ţel şi pus drept scop. Însă τέλος-ul, aspectul patului aşa cum este el văzut în chip anticipativ, este acel ceva care e recunoscut de cel ce se pricepe şi îi revine *acestuia*; şi numai în calitatea aceasta este el punctul de pornire pentru reprezentarea şi puterea 252
de a dispune de confecţionare. 'Αρχή nu este εἶδος-ul în sine, ci acel εἶδος προαιρετόν, adică προαίρεσις, cu alte cuvinte τέχνη este ἀρχή.

Aşadar, în cazul „lucrurilor făcute", ἀρχή-ul mobilităţii lor şi, deci, al repausului pe care îl implică faptul de a fi terminate şi confecţionate, *nu* se află în ele însele, ci în altceva, în ἀρχιτέκτων, în acela care dispune de τέχνη ca ἀρχή. În felul acesta s-a împlinit desprinderea de φύσει ὄντα care se cheamă astfel tocmai pentru că *nu* îşi au ἀρχή-ul mobilităţii lor într-o altă fiinţare, ci în fiinţarea care sînt ele însele (şi în măsura în care sînt această fiinţare). Numai că potrivit explicaţiei aristotelice, delimi-

tarea dintre „lucrurile făcute“ și „lucrurile crescute nu este nicidecum atît de simplă. Însăși structura propoziției — ᾗ μὲν — ᾗ — δέ sugerează în ce măsură „lucrurile făcute“ sînt văzute așa și în ce măsură sînt văzute altfel. Acele ποιούμενα pot fi considerate într-o dublă perspectivă; mai întîi, în măsura în care ceea ce este produs este invocat potrivit adresării care îi corespunde — κατηγορία.

Întîlnim aici o utilizare a acestui cuvînt care se situează încă *înaintea* fixării sale într-un „termen“ specializat, tocmai Aristotel fiind cel care realizează această fixare și anume pe temeiul utilizării obișnuite așa cum este ea practicată aici. Traducem κατηγορία prin „adresare“ și nu cuprindem, totuși, semnificația plină a cuvîntului grecesc: κατὰ — -ἀγορεύειν, a spune cuiva în față, în ἀγορά, în cadrul unui proces public, că el este „acela care“ ... ; de aici rezultă semnificația mai cuprinzătoare: a te adresa unui lucru ca fiind cutare și cutare, și anume în așa fel încît în adresare și prin adresare, lucrul căruia ne adresăm să fie așezat în spațiul public și în deschis, în ceea ce este manifest. Κατηγορία este numirea acelui ceva care un lucru este: casă, copac, aer, mare, dur, roșu, sănătos. Termenul specializat „categorie“ înseamnă în schimb o adresare *privilegiată*. Cînd ne adresăm unui lucru aflat în fața noastră numindu-l „casă“ sau „copac“ o putem face numai în măsura în care ne-am și adresat, fără cuvinte, acestui ceva pe care-l întîlnim, ca unui ceva-care-se-situează-stabil-în-sine-însuși, ca unui lucru, adică în măsura în care l-am adus în deschisul orizontului nostru „vizual“; tot astfel, nu ne putem adresa unei haine, spunînd că e roșie, decît dacă, în prealabil, ne-am
253 adresat ei fără cuvinte pe linia a ceva de ordinul unei proprietăți. Situarea-stabilă-în-sine („substanță“), proprietatea („calitate“) și altele de felul acesta constituie ființa (natura-de-ființă) a ființării. Categoriile sînt, de aceea, adresările privilegiate, cele care stau la baza adresării obișnuite și de zi cu zi, κατηγορίαι în sens specializat. „Categoriile“ se află la baza adresărilor cotidiene care iau forma enunțurilor și a „judecăților“; și numai așa se explică de ce „categoriile“ pot fi găsite mergînd *invers*, pe firul călăuzitor al enunțului, al λόγος-ului; în consecință, Kant trebuie să „deducă“ tabelul, categoriilor

din tabelul *judecăților*; de aceea, știința categoriilor ca determinări ale ființei ființării, așa numita metafizică. este într-un sens esențial știința λόγος-ului, adică „*logica*"; așa se explică de ce metafizica primește acest nume acolo unde ajunge la *conștiința deplină* (accesibilă ei) *de sine însăși*, deci la Hegel. / *Știința logicii* = cunoaștere absolută a ceea ce poate fi cunoscut în calitate de cunoscut, de reprezentat (calitatea de lucru reprezentat concepută modern = natură-de-ființă — ființă)/.

În locul menționat de noi, κατηγορία este folosit într-un sens preterminologic; în măsura în care un lucru produs, de pildă patul, este abordat în perspectiva pe care o deschide adresarea și numirea de zi cu zi, luăm această ființare — privitor la aspectul ei — ca acest lucru utilizabil; în calitate de lucru utilizabil, ea *nu* are ἀρχὴ κινήσεως în ea însăși. Aceeași ființare, patul, poate fi însă abordată în perspectiva faptului că este din lemn și că astfel este o bucată de lemn. Ca lemn, ea este un trunchi de copac crescut; acesta își are ἀρχὴ κινήσεως în el însuși. Patul, în schimb, nu este lemn, ci doar lemnos, *din* lemn; și doar ceva care este altceva decît lemn poate fi lemnos; așa se explică de ce nu ne vom adresa niciodată unui trunchi de copac spunînd despre el că este lemnos; în schimb, putem spune despre un măr că este „lemnos" și despre comportarea unui om că este rigidă „ca un lemn". Ceea ce este patul în funcție de κατηγορία sa, adică un lucru utilizabil care are cutare și cutare aspect, nu întreține o relație necesară cu lemnul, căci el ar putea fi și din piatră sau oțel; natura sa de lemn este συμβεβηκός, ea nu a făcut 254
decît *să se alăture* acelui ceva care este patul „de fapt" și propriu-zis; ce-i drept, în măsura — dar *numai* în măsura — în care este lemn pur și simplu, patul își are, totuși, a sa ἀρχὴ κινήσεως în el însuși: lemnul este crescutul unui lucru crescut.

Pe temeiul acestei desprinderi a „lucrurilor făcute" de „lucruri crescute", Aristotel poate să fixeze, rezumînd tot ce a spus pînă acum, primul contur al esenței lui φύσις:

> „Așadar φύσις este ceva ca un punct-de-pornire și ca o putere-de-a-dispune-de... și, astfel deci, elementul originar pentru și cu privire la mișcarea-de-sine și repausul acelui ceva în care

> ea (φύσις) dispune din capul locului (ὑπό) în chip inițiator (ἄρχει), mai întîi în sine și de la sine *și către acel ceva* și, deci, *niciodată* în așa fel de parcă ἀρχή ar apărea, totuși, doar accidental (în ființare)". (192 b 20—23)

Conturul esenței este modelat aici cu simplitate și aproape abrupt: φύσις nu este numai în genere puterea inițiatoare de a dispune de mobilitatea unui lucru aflat în mișcare, ci ea aparține acestui lucru însuși, în așa fel încît acesta dispune în sine, de la sine și către sine, de mobilitatea sa. Așadar ἀρχή nu este un fel de punct-de-pornire a unei lovituri care lovește, deplasînd, lucrul lovit pentru a-l abandona apoi sieși, ci ceea ce este astfel determinat prin φύσις nu rămîne în mobilitatea sa numai la sine însuși, ci, desfășurîndu-se potrivit mobilității (schimbării bruște), el ajunge să se retragă chiar în sine însuși.

Situația esențială pe care o avem aici în vedere ne-o putem limpezi referindu-ne la „lucrurile crescute" în sens mai restrîns (la „plante"): în măsura în care „planta" răsare, crește și se desfășoară în deschis, ea coboară totodată în rădăcinile ei, fixîndu-le pe acestea în închis și dobîndindu-și în felul acesta stabilitatea. Înălțarea care se desfășoară este în sine o reîntoarcere în sine; acest mod de a ființa este φύσις; ea nu trebuie însă gîndită
255 ca un fel de „motor" montat undeva care antrenează ceva, nici ca „organizator" care, aflat undeva, pune la cale ceva. Cu toate acestea s-ar putea în mod greșit crede că ființarea determinată pornind de la φύσις este de asemenea natură încît *se face ea singură*. Această părere se impune atît de ușor și pe neobservate, încît ea a devenit normativă pentru interpretarea dată naturii și, mai ales, naturii vii; lucru care se exprimă prin aceea că, odată cu instaurarea gîndirii moderne, ceea ce este viu este conceput ca „organism". Pesemne că va mai dura o bună bucată de timp pînă vom ajunge să înțelegem că ideea de „organism" și de „organic" este un concept absolut modern, mecanic-tehnic, potrivit căruia lucrul crescut este interpretat ca un lucru făcut care se face pe sine. Deja cuvîntul și conceptul de „plantă" interpretează „lucrurile crescute" drept „lucru pus" (*Setzlinge* = „răsad") și drept „lucru cultivat". Și ține de lipsa esențială de

logică a limbii că în loc să vorbim despre *Pflanzenhäuser* („case de plante“) vorbim despre *Gewächshäuser* („sere“).

Însă pentru toate „lucrurile făcute“, punctul-de-pornire al facerii se află „în afara“ lucrului făcut; privită din perspectiva acestuia, ἀρχή i se alătură întotdeauna oarecum accidental. Pentru a nu răstălmăci φύσις ca o *producere de sine* și φυσει ὄντα doar ca o formă particulară de „lucruri făcute“, Aristotel îl clarifică pe καθ' αὑτό adăugîndu-i καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Acel καί are aici semnificația de „iar aceasta vrea să spună“. Aristotel explicitează ce anume vrea să spună această remarcă limitativă printr-un exemplu:

> „Adaug însă « aceasta nu în felul unui lucru ce survine accidental », pentru că cineva ar putea să devină de la sine și pentru sine (punctul-de-pornire și puterea-de-a-dispune-de . . .) elementul originar al « sănătății » și totuși să fie, totodată, și medic; cu toate acestea el are priceperea medicală *la sine* nu în măsura în care se însănătoșește, ci, în acest caz, s-au întîlnit laolalată în același om faptul de a fi medic și faptul de a se însănătoși. Așa se face că cele două laturi sînt de fiecare dată separate una de cealaltă“. (192 b 23—27)

Aristotel, fiul unui medic, întrebuințează adesea, chiar și în alte situații, exemple din practica medicală. 256
Aici el are în vedere cazul unui medic ce se tratează singur și izbutește să se însănătoșească. Se îngemănează aici, într-un chip specific, două tipuri de mobilitate: ἰάτρευσις, adică tratamentul medical ca τέχνη, și ὑγίαισις, adică însănătoșirea ca „φύσις". Pentru cazul avut în vedere, al medicului care se tratează singur, cele două mișcări sînt în una și aceeași ființare — în acest om anume. Acest lucru este valabil chiar și pentru fiecare ἀρχή în parte a celor două „mișcări“. „Medicul“ are *în* sine, ἐν ἑαυτῷ, arheul însănătoșirii, dar nu-l are καθ' αὑτόν, adică potrivit sie însuși în măsura în care este *medic*. Nu faptul de a fi medic este puterea inițiatoare de a dispune de însănătoșire, ci faptul de a fi om, și aceasta numai în măsura în care omul este un ζῷον, o viețuitoare care nu trăiește decît în măsura în care „*are un corp*“. Obișnuim dealtfel să spunem: „natura“ sănătoasă, rezistentă, este

punctul-de-pornire propriu-zis al însănătoșirii și puterea-de-a-dispune-de însănătoșire; fără această ἀρχή, orice tratament medical este zadarnic. În schimb, medicul are ἀρχή-ul tratamentului medical în sine; faptul de a fi medic este punctul-de-pornire și puterea-de-a-dispune-de tratament. Dar această ἀρχή și anume *privirea proiectivă* a celui care se pricepe (τεχνή) spre ceea ce este sănătatea și ceea ce face parte din menținerea și redobîndirea ei (acel εἶδος τῆς ὑγιείας), această ἀρχή nu este în om în măsura în care este om, ci ea s-a adăugat, el și-a însușit-o abia prin luare la cunoștință și învățare; prin urmare, și τέχνη la rîndul ei este, în ceea ce privește însănătoșirea, de fiecare dată doar acel ceva care poate să apară în chip accidental. Medicii și tratamentul medical nu cresc asemenea unor copaci; vorbim ce-i drept despre un medic înnăscut și vrem să spunem prin aceasta că un om poartă în sine dotarea de a recunoaște bolile și de a trata bolnavii. Numai că aceste dotări nu sînt niciodată, în sensul lui φύσις, ἀρχή-ul faptului de a fi medic, de vreme ce ele nu se dezvoltă *de la sine*, dînd naștere faptului de a fi medic.

Dar aici ar putea să apară următoarea obiecție: să presupunem că doi medici suferă de aceeași boală, în aceleași condiții, și amîndoi se tratează singuri; dar între
257 cele două cazuri există un interval de 500 de ani și în acest răstimp a survenit „progresul" medicinii moderne. Medicul de astăzi dispune de o tehnică „mai bună" și se însănătoșește; celălalt, care trăiește într-o epocă anterioară, moare din cauza bolii. Atunci ἀρχή-ul însănătoșirii medicului de astăzi este, *totuși*, chiar acea τέχνη. Numai că trebuie să ținem seama de următoarele: a nu muri, în sensul unei prelungiri a vieții, nu înseamnă în mod necesar o însănătoșire; faptul că oamenii trăiesc astăzi mai mult nu dovedește defel că sînt mai sănătoși; ba chiar s-ar putea trage concluzia că lucrurile stau invers. Dar să presupunem că medicul ce beneficiază de progresul științei scapă nu numai pentru moment de moarte, ci se însănătoșește; atunci, și în acest caz, arta medicală n-a făcut decît să susțină și să dirijeze mai bine acea φύσις. Τεχνη poate doar să vină în întîmpinarea lui φύσις, poate să sprijine mai mult sau mai puțin însănătoșirea;

însă, în calitate de τέχνη, ea nu poate niciodată să înlocuiască pe φύσις și să devină, în locul ei, ἀρχή-ul *sănătății* ca atare. Aceasta nu s-ar putea întîmpla decît atunci cînd viața ca atare ar deveni un „lucru făcut", care poate fi produs „pe cale tehnică"; însă în aceeași clipă ar înceta să mai existe sănătatea, precum și nașterea și moartea. Uneori lucrurile arată ca și cum omenirea modernă s-ar precipita către această țintă: ca *omul să se producă pe sine însuşi pe cale tehnică*; cînd va reuși acest lucru, omul se va fi aruncat în aer pe sine însuși, adică *esența sa concepută ca subiectivitate*, în acel aer în care ceea ce e cu totul lipsit de sens este socotit a fi singurul „sens" și în care menținerea acestei inversiuni apare a fi „înstăpînirea" omului asupra globului pămîntesc. Astfel „subiectivitatea" nu este depășită, ci doar „calmată", găsindu-și repausul în „progresul etern" al unei „*constanțe*" asiatice; în comparație cu φύσις-οὐσία, aceasta reprezintă neesența extremă.

Aristotel utilizează exemplul în care se îngemănează două tipuri de mobilitate diferite și ca prilej pentru a determina mai îndeaproape felul în care se raportează ποιούμενα („lucrurile făcute") la ἀρχή-ul lor:

> „În același mod se întîmplă și cu orice alt lucru care face parte dintre obiectele confecționate; nici unul dintre ele nu-și are punctul-de-pornire și puterea-de-a-dispune-de ..., proprii confecționării, în el însuși; unele își au ἀρχή-ul într-o altă ființare și îl primesc deci din afară, cum ar fi de pildă casa 258
> și orice alt obiect confecționat; celelalte lucruri își au însă, ce-i drept, ἀρχή-ul în ele însele, dar nu în măsura în care ele sînt ele însele. Dintre acestea fac parte toate cele care pot fi în maniera accidentului «cauză» pentru ele însele". (192 b 27-32)

Casa își are punctul-de-pornire și puterea-de-a-dispune-de faptul de a fi o casă, adică o construcție, în proiectul de a construi al comanditarului construcției, care se concretizează în planul de construcție al inginerului constructor. Acest plan — adică în greacă *aspectul* casei *văzut în prea-*

labil (adevăratul înțeles al cuvîntului ἰδέα) — dispune de fiecare fază a efectuării construcției și de alegerea și prelucrarea materialelor de construcție. Chiar și atunci cînd casa „a fost ridicată", ea se ridică ce-i drept pe fundația care i-a fost *pusă*, dar niciodată *pornind* din ea însăși, ci întotdeauna numai în calitate de *construcție*. Din faptul că această casă se ridică (ceea ce în spiritul elin înseamnă că ea se ridică în deschis și în neascuns) nu rezultă că *ea*, stînd astfel, se poate reașeza vreodată în ἀρχή-ul său; casa nu se înrădăcinează niciodată, ci rămîne mereu doar pusă acolo și fixată ca atare.

Dacă însă cineva, printr-o mișcare neîndemînatică, își atinge ochiul și se rănește, atunci rănirea și mișcarea mîinii sînt, ce-i drept, ἐν ταὐτῷ, „în" aceeași ființare, dar ele nu constituie un tot, ci s-au întîlnit doar, au ajuns să coincidă συμβεβηκός. De aceea, pentru determinarea esenței acelor φύσει ὄντα nu e suficient să spui doar că ele își au ἀρχή-ul mobilității lor în ele însele, ci mai este necesară și determinarea suplimentară: în ele însele, și anume în măsura în care ele sînt ele însele și sînt la sine.

/ Acest „și anume" nu este o limitare, ci reprezintă exigența de a privi în vastitatea esenței abisale a unei ființe care se refuză oricărei τέχνη, pentru că aceasta renunță să cunoască și să întemeieze *adevărul* ca atare./

Aristotel încheie caracterizarea de pînă aici a esenței.
259 lui φύσις printr-o explicare, în aparență doar exterioară, a semnificației conceptelor și expresiilor care se adună în jurul esenței lui φύσις, a conceptului și a cuvîntului φύσις

„Așadar φύσις este ceea ce a fost rostit. Dar φύσις «are» toate cele pe care le conține o asemenea putere-de-dispunere inițiatoare. Și toate acestea ***sînt*** (au ființa) de ordinul naturii-de-ființă; de la sine însuși aflîndu-se culcate aici de față și într-un lucru-care-se-află-aici-de-față (constituind însuși faptul-de-a-se-afla-culcat-de-față), toate cele de acest fel sînt de fiecare dată φύσις-ul. Dar acestea toate,

precum şi toate cîte ţin de ele însele pornind de la ele însele, sînt conforme lui φύσις, cum este de pildă conform focului faptului de a fi purtat în sus; căci acesta (faptul de a fi purtat în sus) nu este, ce-i drept, φύσις şi nici nu conţine φύσις, în schimb, însă, este pornind de la φύσις şi potrivit lui φύσις. Am lămurit aşadar ce este φύσις şi, totodată, ce înseamnă «pornind de la φύσις» şi «potrivit lui φύσις»". (192 b 32 — 193 a 2)

Surprinde pesemne faptul că mai lăsăm chiar şi acum cuvîntul fundamental φύσις netradus. Nu îl echivalăm cu *natura* şi „natură", pentru că aceşti termeni sînt prea echivoci şi prea încărcaţi şi pentru că îşi dobîndesc forţa de numire abia de pe urma unei interpretări orientate pe o anume direcţie a cuvîntului φύσις. Ce-i drept nici nu avem vreun cuvînt care, numind ar fi potrivit să gîndească esenţa lui φύσις, aşa cum a fost ea lămurită pînă acum. (Încercăm să spunem *Aufgang* — înălţare şi deschidere —, dar nu izbutim să conferim nemijlocit acestui cuvînt acea bogăţie şi determinare de care el are nevoie.) Motivul principal pentru care folosim pe mai departe cuvîntul netradus şi poate netraductibil de φύσις rezidă în aceea că tot ce am spus pînă acum pentru luminarea esenţei lui nu reprezintă decît preludiul. Dealtfel, cînd întrebăm astfel despre φύσις, nici măcar nu am ajuns încă să ştim ce fel de consideraţie şi interogaţie au fost puse deja în mişcare. Aristotel ne spune aceasta abia în paragraful pe care tocmai l-am citat şi care trasează, într-un extrem laconism, orizontul în care se mişcă deja dezbaterea de pînă acum şi, mai ales, cea care urmează.

Propoziţia hotărîtoare este: καὶ ἔστι πάντα ταῦτα οὐσία — şi toate acestea (şi anume ceea ce fiinţează pornind de la φύσις) îşi au fiinţa de ordinul *naturii-de-fiinţă*. Această expresie — *Seiendheit* („natura-de-fiinţă") — nu prea plăcută pentru urechea obişnuită, este singura traducere potrivită pentru οὐσία. Ce-i drept, nici această 260
expresie *nu* spune *mult*, ba chiar aproape nimic. Dar tocmai aici se află avantajul ei: evităm „traducerile" obişnuite, adică interpretările lui οὐσία ca „substanţă" şi „esenţă". **Φύσις** este **οὐσία**, adică natură-de-fiinţă —

acel ceva care caracterizează fiinţarea ca fiinţare, în speţă tocmai fiinţa. La origine, cuvîntul οὐσία nu este o „expresie" filozofică, la fel ca şi cuvîntul κατηγορία pe care l-am lămurit deja; cuvîntul οὐσία a devenit „termen tehnic" abia prin intermediul lui Aristotel. Această modelare s-a petrecut în măsura în care Aristotel a izolat pe cale reflexivă ceva hotărîtor din conţinutul cuvîntului şi a fixat acest ceva în chip univoc. Cuvîntul îşi păstrează, însă, în vremea lui Aristotel, ba chiar şi mai tîrziu, şi semnificaţia lui obişnuită. Această semnificaţie are în vedere casa şi gospodăria, bunurile, averea; în germană se mai spune şi *das Anwesen*, *die Liegenschaften*, *das Vorliegende*: „ceea-ce-se-află-culcat-aici-de-faţă". În direcţia acestei semnificaţii trebuie să gîndim, pentru a păstra forţa de numire a cuvîntului οὐσία, în calitatea lui de cuvînt filozofic fundamental. Observăm atunci imediat cum lămurirea cu care Aristotel însoţeşte, în locul citat, cuvîntul οὐσία se înţelege de la sine: ὑποκείμενον γὰρ τι καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν ἡ φύσις ἀεί — căci cele de felul unei aflări-culcat-aici-de-faţă şi „într-o" aflare-culcat-aici-de-faţă (*dergleichen wie ein Vorliegen und „in" einem Vorliegen*) este de fiecare dată φύσις-ul. S-ar putea obiecta că e vorba de o traducere „greşită"; propoziţia lui Aristotel nu este ὑποκεῖσθαι γάρ τι, ea nu se referă la faptul-de-a-se-afla-culcat-aici-de-faţă, ci la ceva-aflat-culcat-aici-de-faţă; dar trebuie să se ţină seama tocmai de faptul că ne-am propus să lămurim în ce măsură φύσις este οὐσία, deci în ce măsură ea are caracterul naturii-de-fiinţă (de fiinţă); de aici rezultă doar exigenţa, adesea exprimată în modul în care grecii foloseau limbajul filozofic — exigenţă de care mai tîrziu s-a ţinut prea puţin seama —, de a înţelege participiul ὑποκείμενον aşa cum se cuvine, în speţă ca pe τὸ ὄν. Acesta din urmă poate însemna "fiinţarea", şi anume cutare fiinţare bine determinată; dar τὸ ὄν poate însemna şi acel ceva care *este*, care are fiinţă; în mod corespunzător, ὑποκείμενον
261 poate însemna ceea-ce-se-află-culcat-aici-de-faţă (*das Vorliegende*), dar şi ceea ce se caracterizează prin faptul-de-a-se-afla-culcat-aici-de-faţă (*das Vorliegen*) şi, astfel, însuşi faptul-de-a-se-afla-culcat-aici-de-faţă; (formele participiale neobişnuit de bogate şi variate din limba greacă —

limba propriu-zis filozofică — nu sînt întîmplătoare, dar importanța lor nu a fost încă recunoscută).

Natura-de-ființă a ființării înseamnă pentru greci, potrivit lămuririi lui οὐσία prin ὑποκείμενον, a se afla culcat „aici" și „de față"; ne amintim acum că Aristotel spune, la începutul acestui capitol 192b 13 (și mai departe 193 a 36), în loc de τὰ ὄντα — συνεστῶτα, persistentul care a ajuns într-o poziție-stabilă (*das zum Stand gekommene Ständige*); așadar, ființă înseamnă: „faptul-de-a-sta-vertical-în-sine" (*In-sich-stehen*); dar „faptul-de-a-sta-vertical" este tocmai opusul „faptului-de-a-se-afla-culcat"; într-adevăr așa este dacă judecăm ambele situații pornind de fiecare dată numai de la una din ele; însă atunci cînd concepem faptul-de-a-sta-vertical și faptul-de-a-se-afla-culcat prin ceea ce au ele identic, atunci fiecare dintre ele devine vizibil tocmai prin opusul său. Numai ceea ce stă vertical poate să cadă și poate apoi să stea culcat; și numai ceea ce stă culcat poate fi adus în poziție verticală și poate apoi să stea în această poziție. Cînd grecii concep ființa cînd ca fapt-de-a-sta-vertical în sine, ὑπόστασις (*substantia*), cînd ca fapt-de-a-se-afla-culcat-aici-de-față, ὑποκείμενον (*subjectum*), ambele aspecte au aceeași valoare, pentru că ei prind în raza privirii unul și același lucru: a-ajunge-la-prezență pornind de la sine, ajungerea-la-prezență (*Anwesung*). Propoziția călăuzitoare, hotărîtoare, a lui Aristotel cu privire la interpretarea lui φύσις spune că φύσις trebuie concepută ca οὐσία, ca un mod de ajungere-la-prezență. Însă prin ἐπαγωγή a reieșit deja că φύσει ὄντα sînt κινούμενα — ființarea care ființează pornind de la φύσις este o ființare în mobilitate; se impune, deci, să înțelegem mobilitatea ca pe o modalitate a ființei, adică a ajungerii-la-prezență. Abia atunci cînd izbutim s-o facem, putem surprinde pe φύσις în esența ei ca *puterea inițiatoare de a dispune de mobilitatea a ceea ce se mișcă pornind de la sine însuși* și către sine însuși. Astfel a devenit limpede din principiu că întrebarea privitoare la φύσις-ul acelor φύσει ὄντα nu caută proprietăți care se pot găsi *„aninate" de* această ființare — proprietăți de ordinul ființării — ci ea caută să obțină ființa acestei ființări, de la care pornind se determină din capul locului modul în care

o ființare cu o asemenea ființă poate avea proprietăți.
262 Cît de mult a pătruns între timp analiza aristotelică de pînă acum a lui φύσις în mod explicit în meditația de principiu și cît de necesară devine ea în privința sarcinii ce urmează a fi împlinite, o dovedește paragraful următor care formează trecerea către reluarea determinării esenței lui φύσις:

> „Însă a voi să dovedești *faptul că* ea, adică φύσις, *este*, sună ridicol; căci aceasta (ființa ca φύσις) se arată de la sine, deoarece [și nu „că"] ființarea de acest tip se găsește adesea printre ființări. A voi să dovedești ceea ce se arată de la sine, (ba mai mult) dovada trecînd prin acel ceva care refuză apariția, acesta este comportamentul unui om care nu știe să separe (una de cealaltă) ceea ce este prin sine însuși de ceea ce nu este prin sine însuși familiar oricărei cunoașteri. Însă faptul că aceasta (o asemenea incapacitate de a face acea deosebire) se poate întîmpla nu cade în afara „lumii". De pildă, un om născut orb ar putea totuși să încerce ca, printr-o succesiune de reflecții, să dobîndească o cunoaștere despre culori. În cazul acesta, asemenea oameni ajung în chip necesar la un enunț privitor la semnificațiile numelor de culori, dar în felul acesta nu vor percepe niciodată nici măcar cel mai neînsemnat lucru despre culorile înseIe" (193 a 3-9).

„Însă a încerca să dovedești *faptul că* ea, adică φύσις, *este*, sună ridicol". Dar de ce? Oare un asemenea demers nu trebuie luat în serios? Fără dovada prealabilă *că* ceva de genul lui φύσις „este", orice dezbatere despre φύσις rămîne fără obiect. Așadar să încercăm să aducem această dovadă. Ce-i drept, trebuie *atunci* să presupunem că φύσις, nu este, sau cel puțin că nu este încă, demonstrată în ființa ei și ca ființă; de aceea nu avem voie să ne sprijinim pe ea în cursul demonstrației. Dar oare cum am putea, ținînd seama de gravitatea acestei renunțări, să găsim și să arătăm vreodată ceva de genul acelor φύσει ὄντα — de pildă, plante, animale — prin care ar putea fi demonstrată ființa lui φύσις? Un asemenea demers este imposibil, deoarece el trebuie să se sprijine deja pe ființa lui

φύσις și, tocmai de aceea, o demonstrație de acest fel 263
rămîne întotdeauna de prisos. Deja de la primul ei pas, ea arată că ceea ce își propune este inutil. Întreaga întreprindere e, într-adevăr, ridicolă. Ființa concepută ca φύσις și φύσις concepută ca ființă rămîne de nedemonstrat, deoarece aici nu este nevoie de nici o demonstrație. Și nu este nevoie de ea, deoarece ori de cîte ori ființarea stă în deschis pornind de la φύσις, ființa concepută ca φύσις și invers s-a arătat pe sine și stă în raza privirii.

Tot ce putem face este să atragem atenția, acelora care sprijină și încearcă asemenea demonstrații, că nu văd *acel ceva* pe care ei îl văd deja, că nu au ochi pentru acel ceva care le stă deja în raza privirii. Ce-i drept, *acest* ochi, menit să vadă nu numai ce se vede, ci și ceea ce se află deja în raza privirii atunci cînd vezi ceea ce vezi, nu este propriu oricui. A avea acest ochi înseamnă a avea putința de a deosebi între ceea ce se arată de la sine și care, potrivit esenței sale, vine în deschis și ceea ce nu se arată de la sine. Ceea ce se arată din capul locului — cum ar fi φύσις-ul în φύσει ὄντα, cum ar fi istoria în toate procesele istorice, cum ar fi arta în toate operele de artă, cum ar fi „viața“ în tot ce este viu — acest ceva care stă deja în raza privirii este cel mai greu văzut și cel mai rar sesizat și aproape întotdeauna falsificat prin transformare într-un simplu moment ulterior și, tocmai de aceea, trecut cu vederea. Firește că nu oricine trebuie să surprindă cu privirea ceea ce se vede deja în tot ce este de domeniul experienței, ci doar aceia care au pretenția să afle ceva sau, de asemeni, să întrebe ceva despre natură, despre istorie, despre artă, despre om, despre ființarea în întregul ei. Ce-i drept, nu oricine care stăruie, acționînd și cunoscînd, în aceste sfere ale ființării, trebuie să mediteze anume asupra a ceea ce este văzut; dar ce-i drept, el nici nu are voie — presupunînd într-adevăr că el vrea să stea acolo unde stă — să treacă cu vederea peste acest văzut sau să-l arunce, considerîndu-l „ceva abstract“, printre lucrurile indiferente.

Acel ceva care se arată din capul locului — *ființa* fiecărei ființări în parte — nu este nici ceva dedus ulte-
rior de la ființare, diluat și vid pînă la a deveni în cele 264
din urmă un abur, dar nici ceva ce devine accesibil celui ce gîndește doar printr-o „reflexie“ asupra lui însuși.

Dimpotrivă: drumul către acel ceva deja văzut, dar nu încă înțeles și, cu atît mai puțin, prins în concepte, este acea menționată deja „conducere-către", ἐπαγωγή. Ea împlinește vederea ca vedere anticipatoare și străbătătoare-dincolo, către acel ceva care nu sîntem noi înșine și care nici nu putem fi vreodată, către ceva care este cel mai îndepărtat și, cu toate acestea, cel mai apropiat, mai aproape decît tot ce se află în raza mîinii, a urechii și a ochilor noștri. Pentru a *nu* trece cu vederea acest ceva care se află cel mai aproape de noi și, totuși, totodată cel mai departe de noi, trebuie să ne putem ridica peste ceea ce este la îndemînă și peste „faptele concrete". A face deosebirea dintre acel ceva care se arată din capul locului de la sine și acel ceva care nu se arată astfel este un κρίνειν în adevăratul sens al cuvîntului grecesc, desprinderea a ceea ce este *mai înalt* în rang față de ceea ce este inferior. Prin această capacitate „critică" de disociere, care este întotdeauna o decizie, omul este mutat din simpla buimăceală provocată de tot ceea ce-l copleșește și îl preocupă și este așezat în afară, în relația cu ființa; el devine acum în adevăratul sens al cuvîntului ex-sistent, el ex-sistă, în loc să „trăiască" doar și, aflat în „apropierea vieții", să înhațe „realitatea", realitatea aceasta care nu e decît un loc de refugiu pentru o îndelungată fugă de dinaintea ființei. Cel care nu știe să împlinească această deosebire trăiește, potrivit lui Aristotel, ca un om care s-a născut orb și care se trudește să-și facă accesibile culorile prin reflecții asupra numelor lor așa cum le-a auzit. El alege un drum care nu-l va conduce niciodată la țintă, pentru că acolo nu-l duce decît un singur drum, un drum care celui orb îi este refuzat: *vederea*. Așa cum există orbi în privința culorii, tot așa există *orbi și în privința lui* φύσις. Iar dacă ținem seama de faptul că φύσις a fost determinată drept o modalitate a lui οὐσία (a naturii-de-ființă), atunci cei orbi în privința lui φύσις nu sînt decît o specie a celor orbi în privința ființei. Pesemne că numărul acestora este nu numai cu mult mai mare decît al celor care sînt orbi în privința culorilor, ci puterea celor orbi în privința ființei este și mai mare și mai înverșunată, tocmai pentru că ei rămîn mai ascunși și, de cele mai multe ori, nerecunoscuți ca atare. Urmează de aici că cei care sînt orbi

în privința ființei sînt considerați chiar a fi cei propriu-zis văzători, ba chiar singurii văzători. S-ar părea însă că acest raport al omului cu ceea ce se arată din capul locului de la sine și se sustrage oricărei încercări de demonstrație este greu de păstrat în originaritatea sa și în adevărul său. Căci, altminteri, Aristotel nu ar fi nevoit, el deja, să amintească în mod explicit de aceasta și să atace orbirea privitoare la ființă. Iar raportul cu ființa este greu de menținut, pentru că el ne este în aparență ușurat prin relația obișnuită cu ființarea; și ne este atît de ușurat încît pare că el a și fost preluat *prin* această relație și că nu constă în nimic altceva decît *în această* relație. 265

Însă putem vedea neîntîrziat ce rol aparte joacă observația lui Aristotel privitoare la voința de a demonstra „apariția" lui φύσις în întregul expunerii sale din cele ce urmează:

„Dar pentru unii (gînditori), φύσις și, deci, și natura-de-ființă a ceea ce ființează provenind de la φύσις se arată ca și cum ea ar fi, în oricare lucru, ceea ce există din capul locului și ceea ce este, în sine, lipsit de orice constituție; potrivit acestui fel de a gîndi, φύσις-ul patului este lemnul, iar cel al statuii este bronzul. Acest lucru vrea să spună, după expunerea lui Antiphon, că atunci cînd cineva îngroapă un pat în pămînt și el putrezește atît de mult încît din el răsare un vlăstar, atunci (din acesta) nu se naște un pat, ci lemn; așa se face că ceea ce a fost impus potrivit unei reguli și unei priceperi / caracterul de pat impus lemnului / este, ce-i drept, ceva existent, dar existent numai în măsura în care s-a adăugat, însă natura-de-ființă rezidă în aceea (în φύσις) care, dealtfel, rămîne neschimbată, strînsă laolaltă în tot ce „parcurge" ea. Dacă însă, chiar și dintre ele / lemn, bronz / fiecare a și parcurs, în relație cu un lucru oarecum diferit, exact aceasta / în speță că a fost adus într-o anume constituție /, cum ar fi, de pildă, bronzul și aurul în raport cu apa, iar oasele și lemnul în raport cu pămîntul și, în același fel și oricare alt lucru care face parte din restul ființării atunci tocmai acelea (apă — pămînt) *sînt* φύσις-ul

și, deci, și natura-de-ființă a lor (în măsura în care sînt ființări)“. (193 a 9—21)

266 Judecînd din exterior, Aristotel *trece* acum de la lămurirea atitudinii juste în determinarea esenței lui φύσις drept o modalitate a ființei *la* o caracterizare a opiniei altor gînditori privitoare la φύσις. Prin aceasta însă el nu vrea, de dragul unei completitudini erudite, să amintească *și* de alte puncte de vedere; de asemenea, el nu vrea pur și simplu să le respingă, pentru a crea un fundal contrastant, menit să slujească propria sa interpretare. Intenția lui Aristotel este aceea de a face limpede interpretarea amintită a lui φύσις în lumina propriului său mod de interogare și de a o pune, abia astfel, pe *acel* drum care face cu putință o determinare satisfăcătoare a esenței lui φύσις așa cum îi apare lui. Cu privire la aceasta, noi nu știm pînă acum decît atît: φύσις este οὐσία — ființa unei ființări, și anume a unei ființări la care se vede din capul locului că are caracterul de κινούμενα — a ființării aflate în mișcare. Și mai clar: φύσις este puterea inițiatoare de a dispune (ἀρχή) de mobilitatea a ceea ce se mișcă de la sine.

Dacă φύσις este οὐσία, o modalitate a ființei, atunci determinarea justă a esenței lui φύσις depinde de două lucruri: pe de o parte de o surprindere îndeajuns de originară a esenței lui οὐσία și, pe de altă parte, de interpertarea corespunzătoare a ceea ce, în lumina unui anume concept al ființei, poate fi întîlnit ca o ființare provenind de la φύσις. Dar grecii înțeleg οὐσία în sensul unei permanente ajungeri-la-prezență. Această interpretare a ființei nici nu își află întemeierea și, cu atît mai puțin, nu este căutat temeiul adevărului ei. Căci mai esențial decît aceasta rămîne, în faza de început a gîndirii, faptul că este concepută ființa ființării.

Însă cum anume interpretează sofistul Antiphon, care provine din școala eleaților, φύσις-ul în lumina ființei concepute ca permanentă ajungere-la-prezență? El spune: potrivit lui φύσις *este* de fapt și este *numai* pămîntul, este apa, este aerul, este focul. Dar astfel se face o afirmație de maximă gravitate: ceea ce apare a fi *mai mult* în raport cu simplul pămînt (în stare pură), de pildă lemnul
267 „care se formează“ din el sau cu atît mai mult, patul

confecţionat din lemn, tot acest „mai mult“ are un grad *mai redus* de fiinţă; căci acest „mai mult“ are caracterul de articulare, de modelare, de rostuire şi de constituire — pe scurt caracter de ῥυθμός. Însă lucrurile de acest fel se schimbă, sînt nestatornice şi nedăinuitoare; din lemn se pot confecţiona şi masa, şi scutul, şi corabia, iar lemnul este, la rîndul lui, doar o alcătuire ce provine din pămînt. La acest pămînt, ca acel ceva ce este propriu-zis durabil, se adaugă acel ceva ce este schimbător, propriu lui ῥυθμός, doar din cînd în cînd. Statut propriu-zis de fiinţă are τὸ ἀρρύθμιστον πρῶτον — ceea ce din capul locului este, pornind de la sine, lipsit de constituţie, ceea ce rămîne permanent prezent în modificările pe care le parcurge ceea ce trece prin diferite configuraţii şi constituţii. Din propoziţiile lui Antiphon rezultă în mod limpede: patul, statuia, veşmîntul, haina au statut de fiinţă *(sind seiend)* doar în măsura în care sînt lemn, bronz şi altele de felul acesta, adică sînt alcătuite din ceea ce este mai statornic. Însă ceea ce este prin excelenţă statornic sînt pămîntul, apa, focul, aerul — „elementele“. Cînd însă „elementarul“ este acel ceva care are rangul cel mai înalt de fiinţă, atunci, prin această interpretare a lui φύσις, în sensul de ceea ce este din capul locului lipsit de constituţie şi este purtătorul a tot ce are constituţie, se decide totodată cu privire la interpretarea oricărei „fiinţări“ şi φύσις-ul astfel conceput este echivalent cu *fiinţa ca atare.* Dar aceasta implică: esenţa lui οὐσία — permanenta ajungere-la-prezenţă — este fixată pe o direcţie bine determinată. Potrivit *acestei* esenţe nici un lucru — fie că este vorba de „lucruri crescute“, fie de „lucruri făcute“ — nu are vreodată cu adevărat statut de fiinţă, (deşi, pe de altă parte, nici nu este nimic), aşadar el este lipsit de fiinţă *(unseiend)*, deci nu întru totul capabil să satisfacă natura-de-fiinţă *(Seiendheit)*; în raport cu aceste lucruri lipsite de fiinţă, doar „elementarul“ îndeplineşte esenţa fiinţei.

Paragraful următor ne permite să aruncăm o privire în vasta arie a acestei interpretări a lui φύσις în sensul de πρῶτον ἀρρύτμιστον καθ' ἑαυτόν (a ceea ce din capul locului este în sine însuşi lipsit de constituţie).

„De aceea unii spun foc, alții pămînt, unii spun aer, alții apă, unii spun că unele dintre aceste («elemente»), iar alții că toate acestea sînt φύσις-ul și, deci, ființa ființării în întregul ei. Căci ceea ce unul
268 dintre ei consideră din capul locului (ὑπό) ca fiind de față în această manieră, fie că este simplu, fie că este multiplu, acest lucru, pretinde el, este natura-de-ființă ca atare, în timp ce toate celelalte sînt stări ale ființării propriu-zise și ipostaze și cele în care se descompune ființarea (dizolvîndu-se astfel în relații). De aceea, toate de acest fel (cele care constituie φύσις-ul) sînt, rămînînd mereu în sine, aceleași (lor *nu* le revine anume o schimbare bruscă, prin care să iasă din ele însele), celelalte însă se nasc și trec «în chip nelimitat»". (193 a 21—28)

Disocierea între φύσις ca „elementar" în sensul a ceea ce ființează propriu-zis și în exclusivitate (acel πρῶτον ἀρρύθμιστον καθ' αὑτό), și ceea ce este lipsit de ființă (πάθη, ἕξεις, διαθέσεις, ῥυθμός) este aici exprimată încă o dată în mod rezumativ, ținîndu-se seama de diferite doctrine și cu o referire clară la Democrit. /Cum se evidențiază aici, în perspectiva istoriei ființei, poziția fundamentală a „materialismului" ca poziție metafizică/.

Dar mai important este finalul paragrafului, care ridică această disociere, cu o sporită claritate, în sfera determinării meditative și o îmbracă în forma opoziției dintre ἀΐδιον și γινόμενον ἀπειράκις. Opozițiza aceasta este gîndită îndeobște ca opoziție dintre „ceea ce este etern" și „ceea ce este temporal". Ceea ce din capul locului este lipsit de constituție este, în consecință, „eternul", iar orice ῥυθμός, ca schimbare, este „temporalul". Nimic nu este mai convingător decît această disociere; însă nu se ține seama de faptul că printr-o disociere astfel înțeleasă între eternitate și temporalitate nu se face decît un transfer al reprezentărilor „eleniste" și „creștine" și în general „moderne" în interpretarea elină a „ființării". „Eternul" este considerat a fi ceea ce durează nelimitat, fără început și fără sfîrșit; „temporalul", în schimb, este durata limitată. Firul călăuzitor al acestei disocieri îl constituie durata. Desigur că grecii cunosc *și* această disociere privitoare la ființare, dar ei gîndesc diferența întotdeauna pe temeiul

concepției lor despre ființă. Iar accesul la aceasta este de-a dreptul blocat prin disocierea „creștină“. Faptul că 269
prin opoziția dintre ἀίδιον și γινόμενον ἀπειράκις nu pot fi avute în vedere ceea ce durează nelimitat și limitatul se desprinde deja din conceptele grecești; căci așa-zisul temporal se numește acolo ceea ce se naște și trece *în mod nelimitat;* iar ceea ce este opus lui ἀίδιον, „eternului“, ca ceea ce, chipurile, este „nelimitatul“, este, *la rîndul său, un nelimitat* — ἄπειρον (πέρας). Dar atunci cum poate fi exprimată prin aceasta o opoziție, și anume chiar cea hotărîtoare, de la care pornind se determină „ființa“ propriu-zisă? Însă în greacă, așa-zisul etern se numește ἀίδιον — ἀείδιον; iar ἀεί înseamnă nu numai „mereu“ și „fără întrerupere“, ci mai întîi ceea ce este de față — ὁ ἀεὶ βασιλεύων = acela care este domnitorul *de față*, și nicidecum cel ce domnește „veșnic“. În ἀεί este vizată aflarea-de-față și anume în sensul ajungerii-la-prezență; ἀίδιον este ceea-ce-ajunge-la prezență de la sine însuși, fără vreo intervenție din afară și care, *tocmai de aceea*, este, poate, statornic; perspectiva în care se gîndește aici nu este dată de „durată“ ci de ajungerea-la-prezență; avem aici o indicație pentru o corectă interpretare a conceptului opus, cel de γινόμενον ἀπειράκις; ceea ce se naște și trece este, gîndit în spirit grecesc, acel ceva care cînd ajunge-la-prezență, cînd se retrage-din-prezență — și aceasta fără limită; însă πέρας nu este, gîndit în spiritul filosofiei eline, o limită în sensul unei margini exterioare, nu este acel loc unde ceva încetează. Limita este, de fiecare dată, ceea ce limitează, ceea ce conferă determinații, ceea ce dă punct de sprijin și statornicie, acel ceva prin care și în care ceva începe și este. Ceea ce ajunge-la-prezență și se retrage-din-prezență în chip nelimitat nu are, *pornind de la sine*, nici o ajungere-la-prezență și cade pradă nestatorniciei. Deosebirea dintre ceea ce ființează propriu-zis și ceea ce este lipsit de ființă constă în aceea că prima durează fără opreliști, în timp ce cea de-a doua cunoaște o ruptură a duratei sale; în privința duratei amîndouă pot întîlni opreliști sau pot să nu cunoască nici una; lucrul hotărîtor este însă acela că ceea ce ființează propriu-zis ajunge la prezență pornind de la sine însuși și este, de aceea, întîlnit de fiecare dată drept ceea-ce-se-află-deja-culcat-aici-de-față — ὑποκείμενον

πρῶτον; în schimb, ceea ce este lipsit de ființă uneori ajunge-la-prezență, alteori se retrage-din-prezență, deoarece ajunge-la-prezență *numai* pe temeiul a ceea-ce-se-află-deja-culcat-aici-de-față, adică se adaugă acestuia sau
270 nu i se adaugă. Ființarea (în sensul „elementului)" este ceea ce este „mereu «aici»", iar ceea ce este lipsit de ființă este ceea ce este „mereu absent", unde „aici" și „absent" sînt gîndite pe temeiul ajungerii-la-prezență, și nu în perspectiva simplei „durate". Cel mai aproape de opoziția greacă, așa precum am lămurit-o, este distincția ulterioară dintre *aeternitas* și *sempiternitas*. Primul termen este echivalent cu *nunc stans*, cel de al diolea cu *nunc fluens*. Dar și aici a dispărut deja esența originară a ființei așa cum a fost ea exprimată de greci. Această deosebire nu are în vedere, ce-i drept, felul simplei durate, dar se oprește la cel al schimbării. Ceea ce este „stabil" este *neschimbătorul*; ceea ce curge este „evanescentul", schimbătorul; însă ambele înțelese totodată în modalitatea a ceea ce dăinuie fără încetare.

Dar pentru greci, „ființa" înseamnă *ajungerea-la-prezență în neascuns*. Nu durata și aria de cuprindere a ajungerii-la-prezență sînt hotărîtoare, ci dacă faptul că aceasta se dăruiește în neascunsul simplului, redobîndindu-se astfel în ascunsul neepuizatului sau dacă ajungerea-la-prezență se răstoarnă (ψεῦδος) în simplul „arată ca și cum", în „*aparență*", în loc să se mențină în *ne-răsturnare* (ἀ-τρέκεια). Doar avînd în vedere opoziția dintre starea-de-neascundere și aparență ajungem să cunoaștem în chip satisfăcător esența *elină* a lui οὐσία. De această cunoaștere depinde *în genere* înțelegerea interpretării aristotelice a lui φύσις, în special însă posibilitatea de a urmări cu gîndul demersul cu care începe acum determinarea definitivă a esenței ei și succesiunea pașilor ce o împlinesc.

Înainte de a încerca acest lucru, trebuie să reamintim, în simpla sa corelație, ceea ce am parcurs pînă acum:

În conformitate cu ἐπαγωγή, ceea-ce-ființează pornind de la φύσις este în mobilitate. Dar φύσις-ul însuși este ἀρχή-ul — punctul-de-pornire pentru mobilitate și puterea-de-a-dispune-de-ea. De aici deducem lesne: caracterul de punct-de-pornire și de putere-de-a-dispune-de... proprii lui φύσις, ajung să fie determinate în mod satis-

făcător abia atunci cînd se reușește o privire esențială în acel ceva *pentru care* și *în privința căruia* φύσις-ul este punct de pornire și putere-de-a-dispune-de...: în κίνησις.

La începutul cărții a III-a a *Fizicii*, în ale cărei prime 271
trei capitole Aristotel dă interpretarea hotărîtoare a esenței lui κίνησις, el ne prezintă această corelație cu o desăvîrșită claritate: Ἐπεὶ δ' ἡ φύσις μέν ἐστιν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἡ δὲ μέθοδος ἡμῖν περὶ φύσεώς ἐστι, δεῖ μὴ λανθάνειν τί ἐστι κίνησις· ἀναγκαῖον γὰρ ἀγνοουμένης αὐτῆς ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν. (200 b 12—15).

> „Întrucît însă φύσις este puterea inițiatoare de a dispune de mobilitate și aceasta înseamnă, deci, de schimbarea bruscă care erupe, iar demersul nostru merge pe urmele lui φύσις (μέθοδος, mersul pe urme care premerge, și nu „metoda" noastră de mai tîrziu în sensul de mod al lui μέθοδος), nu trebuie nicicum să rămînă în ascuns ce anume este κίνησις (în esență); acolo unde ea (κίνησις) ar rămîne nefamiliară, s-ar găsi atunci în chip necesar în nefamiliaritate și φύσις-ul". /Vezi mai sus B1, 193 a 6, unde a fost vorba despre faptul de a fi orb în privința ființei și a esenței, expresia γνώριμον./

Însă în contextul de față, important este doar de a trasa pentru început conturul fundamental al esenței lui φύσις și de aceea, în cele ce urmează (193 b 7), esența acelei κίνησις proprii lui φύσις este, ce-i drept, surprinsă în tot ce are ea mai intim, dar nu este desfășurată anume, ci ea este mai degrabă delimitată față de cealaltă sferă a ființării, față de mobilitatea și repausul „lucrurilor făcute".

Această φύσις este puterea inițiatoare de a dispune de mobilitatea (κίνησις) unui lucru aflat în mișcare (κινούμενον), și anume ea este acel καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Ceea-ce-ființează pornind de la φύσις *este* în el însuși pornind de la sine însuși și către sine însuși un asemenea punct-de-pornire dotat cu puterea-de-a-dispune-de mobilitatea lucrului aflat în mișcare și care are acest caracter pornind de la sine, și niciodată doar în chip accidental. Acelui ceva ce ființează pornind de la φύσις trebuie să i se atribuie de aceea, într-un sens foarte

apăsat, caracterul a ceea ce persistă pornind de la sine. Ceea-ce-fiinţează pornind de la sine este οὐσία, natură-de-fiinţă, în sensul a ceea-ce-se-află-culcat-aici-de-faţă. Şi de aceea unii gînditori sînt copleşiţi de aparenţa înşelătoare (δοκεῖ), potrivit căreia esenţa lui φύσις constă numai în aceea de a fi ceea ce din capul locului este
272 lipsit de constituţie aflîndu-se culcat aici de faţă, πρῶτον ἀρρύθμιστον, şi ca atare de a guverna (ὑπάρχον), dînd măsura, peste fiinţa a tot ce mai este în vreun fel „fiinţare". La Aristotel nu se poate găsi o respingere explicită a acestui fel de a concepe φύσις-ul. Dar el ne-o sugerează totuşi, prin folosirea lui δοκεῖ. Nu ar fi rău ca în acest loc să căutăm deja să ne dăm seama de ce interpretarea lui φύσις, aşa cum a fost ea expusă aici, trebuie să rămînă în mod necesar nesatisfăcătoare:

1. Ea nu ţine seama de faptul că ceea-ce-fiinţează pornind de la φύσις se află *în* mobilitate, ceea ce înseamnă că mobilitatea reprezintă o parte din fiinţa acestei fiinţări; dimpotrivă, pentru concepţia despre φύσις amintită aici, tot ce este dotat cu mişcare, orice schimbare şi orice stare supusă modificării (ῥυθμός) cade în acel ceva care se adaugă fiinţării doar în chip accidental; mişcarea este nepersistentul şi, prin aceasta, ceea ce este lipsit de fiinţă.

2. Natura-de-fiinţă este concepută, ce-i drept, ca persistenţă, numai că unilateral, în direcţia de ceea-ce-se-află-culcat-din-capul-locului-şi-întotdeauna-la-bază. Aşa se explică faptul că

3. se pierde celălalt moment esenţial al lui οὐσία: *ajungerea-la-prezenţă.* Însă aceasta din urmă este chiar trăsătura hotărîtoare a conceptului elin de fiinţă: încercăm să exprimăm mai clar prin cuvînt ceea ce are ea prin excelenţă, propriu, spunînd ajungere-la-prezenţă *(Anwesung)* în loc de prezenţă *(Anwesenheit).* Căutăm să exprimăm astfel, dincolo de simpla realitate nemijlocită şi de ceea ce se rezumă doar la persistenţă, *ajungerea-la-prezenţă* în sensul de ieşire în neascuns, de punere de sine în deschis. Prin trimitere la simplul fapt de a dura, ajungerea-la-prezenţă nu e caracterizată în chip satisfăcător.

4. Interpretarea lui φύσις pe care o dau Antiphon şi alţii concepe fiinţa acelor φύσει ὄντα pe linia enumerării unor

„fiinţări“ (a „elementarului“). Acest demers prin care fiinţa este explicată prin intermediul unei fiinţări, în loc ca fiinţarea să fie „înţeleasă“ pornind de la fiinţă, este cel care provoacă interpretarea greşită a caracterului lui κίνησις şi exegeza unilaterală a lui οὐσία. Întrucît doctrina lui Antihpon nici nu ajunge măcar în zona propriu-zisă a unei gîndiri a fiinţei, Aristotel va trebui desigur 273 să respingă această concepţie despre φύσις înainte de a trece la interpretarea lui φύσις care îi este proprie doar lui.

Citim aşadar:

„Într-unul din feluri, φύσις este aşadar *astfel* invocată: ea este, aflîndu-se din-capul-locului-la-bază, pentru orice lucru în parte, natura-de-a-dispune-de..., proprie fiinţării care are în ea însăşi puterea iniţiatoare de a dispune de mobilitate şi, deci, de schimbarea bruscă; însă în celălalt fel / φύσις este invocată/ drept ansamblul-punerii în configuraţie şi, deci, drept aspect (anume acela) care se arată pentru adresare“. (193 a 28—31)

Citim şi ne mirăm; căci propoziţia începe cu un οὖν, „aşadar“. Trecerea aceasta nu exprimă nici o respingere a doctrinei menţionate în prealabil; dimpotrivă, ea este preluată în mod clar, ce-i drept sub rezerva că, în ea, se manifestă doar un εἷς τρόπος, doar *un* fel de a concepe esenţa lui φύσις, anume ca ὕλη („materie“); ἕτερος τρόπος, celălalt fel pe care Aristotel îl dezvoltă în cele ce urmează, concepe φύσις-ul ca μορφή („formă“). În această disociere ὕλη — μορφή (materie — formă) recunoaştem totuşi lesne disocierea discutată mai înainte: πρῶτον ἀρρύθμιστον, ceea ce în primă instanţă este lipsit de constituţie, şi ῥυθμός, constituţia. Ce-i drept, Aristotel nu înlocuieşte pur şi simplu această disociere prin cea dintre ὕλη şi μορφή. În timp ce pentru Antiphon ῥυθμός (constituţia) nu este decît acel ceva care se adaugă accidental, în calitate de nepersistent, la ceea ce este singurul persistent, la ceea ce este lipsit de constituţie (materie), pentru Aristotel, μορφή primeşte, la rîndul ei, potrivit propoziţiei citate, demnitatea unei determnări a esenţei lui φύσις. Ambele interpretări ale lui φύσις au acelaşi rang, de unde şi posibilitatea de a institui un dublu concept de φύσις.

De aici rezultă însă, abia acum, și sarcina de a dovedi că μορφή este într-adevăr o trăsătură esențială a lui φύσις.

Și într-adevăr, așa arată lucrurile în primă instanță; totuși situația este cu totul alta. Disocierea ὕλη — μορφή nu este pur și simplu doar o altă formulă pentru ἀρρύθμιστον — ῥυθμός, ci ea mută întrebarea privitoare la φύσις într-un plan cu totul nou, unde tocmai acea întrebare neformulată privitoare la caracterul de κίνησις al lui
274 φύσις își găsește răspunsul și unde φύσις, acum abia, este concepută în chip satisfăcător drept οὐσία, drept modalitate de ajungere-la-prezență. Deși în aparență lucrurile nu stau așa, aici se ascunde totodată faptul că doctrina amintită a lui Antiphon este respinsă cu cea mai mare hotărîre. Nu putem vedea toate acestea îndeajuns de limpede decît dacă înțelegem disocierea ὕλη — μορφή, așa cum apare ea acuma, în chip aristotelic, adică elin, și dacă nu abandonăm imediat acest mod de a înțelege. De fapt sîntem fără încetare înclinați s-o facem, pentru că disocierea între „materie" și „formă" este calea bătătorită pe care gîndirea occidentală se mișcă de multă vreme. Disocierea dintre conținut și formă este considerată de-la-sine-înțelesul prin excelență; de ce nu ar fi gîndit oare atunci și grecii deja după această „schemă"? Ὕλη — μορφή a fost tradus de latini prin *matèria* și *forma*; interpretată prin această traducere, disocierea a trecut în Evul Mediu și în modernitate. Kant o concepe drept diferență între *Materie und Form* și lămurește această diferență drept una dintre ceea ce este „determinabil" și „determinarea" lui (vezi *Critica rațiunii pure*, „Despre amfibolia conceptelor reflexiei", A 266, B 322). În felul acesta se ajunge la îndepărtarea maximă de disocierea elină proprie lui Aristotel.

Potrivit semnificației obișnuite, ὕλη înseamnă „pădure", „codrul" în care vînează vînătorul; dar totodată și pădurea care ne dă lemnul ca material de construcție; pornind de aici, ὕλη devine material pentru orice fel de construire și, în genere, pentru orice „producere". S-ar putea astfel demonstra atunci, prin atît de îndrăgitul recurs la semnificația originară a cuvîntului, că ὕλη înseamnă „materie". Desigur, așa e. Privind lucrurile mai îndeaproape constatăm însă că aceea ce se impune aici

este abia *întrebarea* hotărîtoare. Dacă ὕλη înseamnă „materia" *pentru* „producere", atunci determinarea esenței așa numitei materii depinde de interpretarea esenței „producerii". Dar μορφή nu înseamnă „producere", ci, în cel mai bun caz, „configurație", iar configurația este tocmai „forma" în care este adusă „materia" prin modelare și frămîntare, adică prin „formare".

Numai că, din fericire, Aristotel spune el însuși cum 275
gîndește μορφή-ul în propoziția prin care introduce acest concept hotărîtor pentru interpretarea dată de el lui φυσις: ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον: „μορφή-ul, și aceasta vrea să spună τὸ εἶδος, și aceasta potrivit lui λόγος". Deci μορφή trebuie înțeleasă pornind de la εἶδος, iar aceasta în relație cu λόγος. Dar prin εἶδος, pentru care Platon spune și ἰδέα, și prin λόγος invocăm concepte care, sub forma de „idei" și *ratio* (rațiune), desemnează poziții fundamentale ale umanității occidentale și care sînt la fel de ambigue și de îndepărtate de originea greacă cum sînt „materie" și formă". Cu toate acestea, trebuie să încercăm să coborîm pînă la începuturi. Εἶδος desemnează aspectul unui lucru și al unei ființări în genere, însă aspectul ca priveliște, ca vedere, ca ἰδέα pe care lucrul o oferă și pe care o poate oferi numai deoarece ființarea a fost pusă în afară în acest aspect; situîndu-se în acest aspect, lucrul ajunge la prezență pornind de la sine, ceea ce înseamnă că el *este*. Ἰδέα este ceea ce e văzut nu în sensul că abia prin vedere ea devine astfel, ci εἶδος, este acel ceva care oferă vederii un lucru ce poate fi văzut, ceva ce oferă vederii *vizibilizîndu-l (das Sichtsame)*. Numai că Platon, copleșit parcă de esența lui ἰδέα îl concepe pe acesta la rîndul lui ca pe ceva care ajunge pentru sine la prezență și care astfel este comun (κοινόν) „ființărilor" separate, „situate într-un asemenea aspect"; în felul acesta, ceea ce este separat, în calitatea lui de element ulterior, este coborît, în raport cu ἰδέα ca ființare propriu-zisă, la rangul a ceva lipsit de ființă.

Aristotel, cere, dimpotrivă, să se înțeleagă faptul că fiecare ființare separată, casa aceasta de aici și muntele acela de acolo, nu sînt nicidecum lipsite de ființă; ci ele sînt ființarea, tocmai în măsura în care se situează înlăun-

trul aspectului „casă, „munte“ și îl așează pe acesta, abia astfel, în afară, în ajungerea-la-prezență. Cu alte cuvinte, εἶδος-ul este surprins potrivit esenței sale drept εἶδος abia atunci cînd el se arată în orizontul adresării nemijlocite a ființării, εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. Adresarea se adresează nemijlocit cutărui sau cutărui lucru, în calitate de cutare sau cutare lucru, adică de lucru ce are un aspect sau altul. Firul călăuzitor cu ajutorul căruia se poate surprinde εἶδος-ul și, deci, și μορφή-ul
276 este λόγος-ul. Va trebui, deci, atunci cînd interpretăm determinarea esenței lui μορφή ca εἶδος așa cum se prezintă ea în cele ce urmează, să observăm dacă și în ce măsură Aristotel însuși merge pe acest fir călăuzitor. Putem spune anticipînd: μορφή este „aspectul“, mai exact situarea în acesta și punerea de sine în el, în general ansamblul-punerilor în aspect *(die Gestellung in das Aussehen)*. Dacă în cele ce urmează va fi pur și simplu vorba de „aspect“, atunci vom acea întotdeauna în vedere aspectul care se trece *pe sine* și în măsura în care se trece pe sine în ceea-ce-se-află-de-față („aspectul“ „masă“ în această masă de aici). Ceea-ce-se-află-de-față *(das Jeweilige)* se numește astfel, deoarece în calitate de lucru separat se află de față *(verweilt)* în aspect și păstrează aflarea-de-față *(Weile)* a acestuia (ajungerea-la-prezență) și, pornind de la o asemenea păstrare a aspectului, stă în afară, în el și din el, adică în termeni grecești *„este“*.

Prin această traducere a lui μορφή ca ansamblu-al-punerilor în aspect vrem să exprimăm pentru început două lucruri deodată, care în spirit elin sînt la fel de esențiale, dar care lipsesc cu desăvîrșire din conceptul de „formă“: pe de o parte ansamblul punerilor în aspect ca modalitate a ajungerii-la-prezență, οὐσία; μορφή nu ca o proprietate anexată materiei, o proprietate avînd propria ei *ființare*, ci o modalitate a *ființei*; pe de altă parte, „ansamblul-punerilor în aspect“ ca mobilitate, κίνησις, „moment“ care lipsește cu atît mai mult din conceptul de formă.

Cînd trimitem la faptul că semnificația lui μορφή trebuie înțeleasă în spirit elin, nu am demonstrat încă nicidecum ceea ce și-a propus Aristotel să arate, și anume că φύσις

însăşi este, potrivit unei alte forme de adresare, μορφή. Mersul acestei demonstraţii, care cuprinde restul capitolului, parcurge mai multe trepte, în aşa fel încît fiecare treaptă situează la un nivel din ce în ce mai înalt sarcina pusă în faţa demonstraţiei. Demonstraţia începe astfel:

> „Aşadar precum se numeşte (de-a dreptul) τέχνη ceea ce este produs potrivit unei asemenea priceperi şi, deci, şi acel ceva care face parte dintr-un asemenea tip de fiinţare, tot aşa se numeşte (de-a dreptul) φύσις ceea ce este potrivit lui φύσις şi face parte din fiinţarea de acest fel. Dar nu vom spune în schimb vreodată că ceva se comportă (şi ajunge la prezenţă) 277
> potrivit lui τέχνη sau că ar fi τέχνη acolo unde ceva este un pat doar după aptitudinea sa (δυνάμει), fără a avea însă în vreun fel aspectul patului; nu vrem să procedăm astfel nici cînd adresarea are în vedere ceva care se pune laolaltă într-o poziţie persistentă pornind de la φύσις, căci ceea ce este carne şi os doar după aptitudinea sa nu are φύσις-ul care îi aparţine înainte de a-şi obţine aspectul, cel avut în vedere potrivit adresării, ceea ce delimităm cînd spunem *ce anume* este carne sau os şi nici nu este (ceea ce nu are decît aptitudinea) deja o fiinţare care porneşte de la φύσις". (193 a 31-b 3)

Cum ar putea aceste propoziţii să demonstreze că μορφή participă la esenţa lui φύσις? Despre μορφή nici nu este vorba. Dimpotrivă, Aristotel îşi începe mersul demonstraţiei cu totul exterior, trimiţînd la un mod de a vorbi care continuă să ne fie familiar şi astăzi. Spunem, de pildă, despre o pictură a lui van Gogh: „aceasta este artă"; sau, cînd vedem o pasăre de pradă rotindu-se deasupra pădurii, spunem: „aceasta este natură". Într-o asemenea „utilizare a limbii" un lucru, care gîndit aşa cum trebuie este o fiinţare tocmai graţie artei şi pe temeiul ei, este numit el însuşi şi de-a dreptul „artă". Căci tabloul nu este de fapt arta, ci doar o operă de artă; iar pasărea de pradă nu este natura, ci doar o fiinţare ce ţine de natură. Numai că acest mod de a vorbi trădează ceva esenţial. *Cînd* spunem oare atît de apăsat: aceasta este artă? Fireşte nu atunci cînd vedem o bucată de pînză întinsă, mîzgălită cu pete de vopsea şi agăţată în perete;

nici măcar atunci cînd avem în fața noastră doar un „tablou" oarecare; ci abia atunci cînd ființarea respectivă iese în afară în chip preponderent în aspectul unei opere de artă, dacă ființarea *este* în măsura în care se pune într-un asemenea aspect; și la fel atunci cînd spunem: „aceasta este natură" — φύσις. Acest mod de a vorbi arată deci că descoperim ceea ce este potrivit lui φύσις abia acolo unde întîlnim un *ansamblu-de-puneri în aspect*, adică acolo unde este **μορφή**. Așadar **μορφή** constituie esența lui φύσις sau, cel puțin, *participă* la ea.

278 Dar demonstrația că lucrurile stau astfel se sprijină doar pe felul nostru de a vorbi. Și Aristotel dă aici un exemplu strălucit — și totuși îndoielnic — pentru o filozofie întemeiată pe simpla „utilizare a limbii". Așa ar putea suna obiecția unui om din zilele noastre, care nu știe ce înseamnă λόγος și λέγειν pentru greci. Dar este de ajuns să amintim de determinarea elină a esenței omului ca ζῷον λόγον ἔχον, pentru a găsi direcția în care trebuie să gîndim pentru a surprinde esența λόγος-ului. Putem, ba chiar trebuie să traducem ἄνθρωπος: ζῷον λόγον ἔχον prin: „omul este acea viețuitoare căreia îi este proprie *cuvîntul*". În loc de „cuvînt" putem spune chiar „limba", cu condiția să gîndim în chip satisfăcător și originar esența limbii, și anume pornind de la esența λογος-ului înțeles așa cum se cuvine. Acea determinare a esenței omului care a devenit apoi curentă în „definiția" *homo*: *animal rationale*, „omul, viețuitoarea rațională", nu vrea să spună că omul „are" „putința vorbirii" ca o proprietate printre altele, ci că trăsătura distinctivă a esenței omului este aceea de a avea λόγος-ul, de a se menține în el.

Ce înseamnă λόγος? În limbajul matematicienilor elini, cuvîntul λόγος înseamnă „relație" și „raport"; spunem „analogie" și traducem prin „corespondență" și avem de asemenea în vedere un raport de un anume fel bine determinat, respectiv un raport de raporturi; cînd spunem „corespondență" *(Entsprechung)* nu ne gîndim deloc la limbă *(Sprache)* și vorbire. Modul în care cuvîntul este folosit în matematică și parțial și în filozofie păstrează ceva din semnificația originară a lui λόγος; căci λόγος ține de λέγειν și aceasta spune și este unul și același cuvînt cu *lesen* („a culege") din limba noastră — *Weinlese* („culegerea viei"), *Ährenlese*

(„culegerea spicelor"): strîngerea-laolaltă. Dar nu am cîștigat încă nimic dacă demonstrăm că **λέγειν** înseamnă *lesen*, „a culege"; cu toată trimiterea corectă la semnificația aflată la rădăcina cuvîntului, putem trece cu vederea conținutul *esențial* al cuvîntului *grecesc* și putem răstălmăci conceptul de **λόγος** așa cum s-a făcut și pînă acum.

„A culege", a strînge laolaltă, înseamnă: a aduce laolaltă 279
într-unul singur mai multe lucruri risipite și totodată a aduce-*la* și a pune-*către* (**παρά**) acest unic lucru. — Încotro? În neascunsul ajungerii-la-prezență [(**παρουσία** = **οὐσία** (**ἀπουσία**)]. Λέγειν — a aduce împreună în Unul și a-l aduce pe acesta laolaltă, adică ajuns la prezență, înseamnă a face manifest ceea ce înainte a fost ascuns și a-l lăsa să se arate în ajungerea sa la prezență. De aceea, potrivit lui Aristotel, esența enunțului este **ἀπόφανσις**, adică, pornind de la ființare, a lăsa să se vadă ce și cum este ea; el o numește și **τὸ δηλοῦν**, faptul de a face manifest. Aristotel nu oferă astfel o „teorie" specială a lui **λόγος** ci el păstrează doar ceea ce grecii au recunoscut dintotdeauna a fi esența lui **λέγειν**. Un fragment din Heraclit ne arată acest lucru într-un chip minunat (fragm. 93) ὁ **ἄναξ**, οὗ τὸ **μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς**, οὔτε **λέγει** οὔτε κρύπτει **ἀλλὰ σημαίνει**. Filologii (de pildă Diels, Snell) traduc:

„Stăpînul", al cărui oracol este la Delfi, nu spune nimic, nu exprimă și nu ascunde, ci dă un semn". În această traducere vorba lui Heraclit își pierde conținutul esențial și acea specifică tensiune și încordare heraclitică. Οὔτε **λέγει** οὔτε κρύπτει; **λέγειν** este aici termenul opus lui κρύπτει, „a ascunde" și, de aceea, va trebui să-l traducem prin „a scoate-din-ascundere" adică a face manifest; oracolul nu *scoate* pur și simplu din ascundere și nici nu ascunde pur și simplu, ci dă semn, cu alte cuvinte: scoate din ascundere ascunzînd și ascunde scoțînd din ascundere. /Cum se raportează acest **λέγειν** la **λόγος** și ce înseamnă **λόγος**, pentru Heraclit se poate vedea din fragmentele 1 și 2 și altele/.

În determinarea elină a esenței omului, **λέγειν**, **λόγος** înseamnă acel raport pe temeiul căruia — și abia pe acest temei — se strînge laolaltă în jurul omului și pentru el ceea ce ajunge la prezență. Și numai deoarece omul *este*, în măsura în care se raportează la ființarea ca atare, scoțînd-o din ascundere și ascunzînd-o, omul poate și trebuie să aibe „cuvîntul", adică să vorbească despre ființa ființării. Însă 280

cuvintele pe care le folosește limba sînt numai deșeuri căzute din cuvînt; pornind de la ele, omul nu va găsi niciodată calea de întoarcere către ființare decît pe temeiul lui λέγειν. De fapt λέγειν nu are nimic de-a face cu rostirea și limba; *dacă* însă grecii concep rostirea ca λέγειν, atunci aici rezidă o interpretare, unică în felul ei, a esenței cuvîntului și rostirii, ale căror abisuri, neatinse încă vreodată, nu au putut fi nicicînd bănuite de vreo „filozofie a limbii“ de mai tîrziu. Numai acolo unde limba a fost degradată, coborînd la nivelul unui mijloc de comunicare și organizare — adică la noi — lucrurile arată ca și cum gîndirea care provine din limbă ar fi o simplă „filozofie a cuvîntului“ care nu mai poate ajunge la „realitatea vie“; această judecată este însă numai o formă de a recunoaște că noi înșine nu mai avem puterea de a crede că cuvîntul este un temei, și anume cel esențial, al tuturor relațiilor cu ființarea ca atare.

De ce aici, în căutarea răspunsului la întrebarea privitoare la esența lui φύσις, ne pierdem în această lungă digresiune pe marginea lămuririi esenței λόγος-ului? — Pentru a arăta că Aristotel, atunci cînd invocă acel λέγεσθαι, nu se inspiră în chip exterior dintr-o „utilizare a limbii“, ci că el gîndește din interiorul relației originare și întemeietoare cu ființarea. Începutul, în aparență abia schițat, al mersului demonstrației își redobîndește astfel importanța care îi e proprie. Atunci cînd ființarea, ce-și are în ea însăși puterea inițiatoare de a dispune de mobilitatea sa, este experimentată pe firul călăuzitor al lui λέγειν, atunci caracterul de φύσις al acestei ființări se dezvăluie tocmai ca μορφή și nu doar ca ὕλη și, cu atît mai puțin, ca ἀρρύθμιστον. Ce-i drept, Aristotel nu arată acest lucru în chip nemijlocit, ci prin aceea că limpezește termenul opus lui μορφή, rămas pînă atunci neclarificat, în speță ὕλη. Acolo unde nu avem decît carne și oase, acolo noi nu spunem „aceasta este φύσις“; la fel ca lemnul pentru pat, carnea și oasele sînt doar „materie“ pentru o viețuitoare. Se poate așadar spune că ὕλη înseamnă „materie“? — Dar întrebăm din nou: ce înseamnă „materie“ *(Stoff)*? Este oare vorba numai despre „ceea ce e material“ *(das Materielle)*?. Nu. Aristotel caracterizează ὕλη drept τὸ δυνάμει. Δύναμις înseamnă putința sau, mai bine spus, aptitudinea-pentru; lemnul prezent în atelier este în aptitu-
281 dinea pentru o „masă“; însă caracterul acestei aptitudini pentru o masă nu este propriu lemnului în genere, ci doar

acestui lemn, ales și tăiat anume; însă alegerea și tăierea, în speță caracterul de aptitudine-pentru, se determină din „producerea“ a „ceea ce urmează să fie produs“. Gîndit în spirit elin și potrivit cu forța de numire a cuvîntului nostru german, *herstellen* („a produce“) înseamnă „a pune aici“ *(her-stellen)*, în ajungerea-la-prezență, ca un lucru încheiat, care arată într-un fel anume. Ὕλη este disponibilul ce are aptitudine-pentru și care, asemenea cărnii și oaselor, face parte dintr-o ființare ce are în ea însăși puterea inițiatoare de a dispune de mobilitatea ei. Însă ființarea este ceea ce este și așa cum este abia în ansamblul-punerilor în aspect. Drept care Aristotel poate trage concluzia:

> „De aceea, într-un alt mod, φύσις ar putea să fie ansamblul-punerilor în aspect pentru *acea* ființare care are în ea însăși puterea inițiatoare de a dispune de mobilitate. Ce-i drept, ansamblul-punerilor și aspectul nu sînt ceva de sine stătător, ci, dimpotrivă, ele nu pot fi arătate decît în adresare, la fiecare ființare în parte. Însă *acel ceva* care își are situarea fermă pornind de la aceasta (de la disponibil și de la ansamblul-punerilor) nu este φύσις-ul însuși, ci este ființarea ce provine de la φύσις, cum ar fi de pildă un om“. (193 b 3—6).

Aceste propoziții nu cuprind doar un rezumat al afirmației, de-acum dovedite, potrivit căreia φύσις trebuie înțeles în *două* moduri. Mult mai importantă este scoaterea în evidență a gîndului hotărîtor că φύσις-ul înțeles în acest dublu fel este o specie a *ființei* și nu o ființare. Așa se explică de ce Aristotel revine, spunînd: aspectul și ansamblul punerilor în aspect nu trebuie concepute platonician ca ceva ce există în chip separat, ci drept ființa în care se situează fiecare ființare în parte, de pildă acest om de aici. Ce-i drept, această ființare separată este *pornind* de la ὕλη și μορφή; dar tocmai de aceea ea însăși *nu* este, asemenea acestora două în corelația lor esențială, *un fel de a fi*, în speță φύσις, ci este o ființare. Altfel spus: acum devine limpede, în ce măsură disocierea aristotelică între ὕλη și μορφή nu este doar 282
o altă formulare pentru cea antiphonică între ἀρρύθμιστον și ῥυθμός; căci aceste disocieri numesc de fiecare dată, în intenția de a determina φύσις-ul, doar o ființare, și anume persistentul, spre deosebire de nepersistent; ele nu surprind însă φύσις-ul ca ființă și, cu atît mai puțin, nu îl concep

ca ființă, adică drept acel ceva în care constă persistența, situarea-în-sine proprie acelor φύσει ὄντα. Această ființă poate fi sesizată numai pe firul călăuzitor al lui λόγος. Dar adresarea indică drept primă instanță aspectul și ansamblul punerilor în aspect, de la care pornind se determină apoi ceea ce s-a numit ὕλη drept disponibilul. Astfel s-a făcut un pas mai departe, care-l atrage după sine pe următorul, în demonstrarea lui φύσις ca μορφή. Deși ὕλη și μορφή constituie împreună esența lui φύσις, ele nu au totuși aceeași pondere, ci μορφή are *prioritate*. Rezultă de aici că *mersul* demonstrației, așa cum a fost el împlinit, ridică *sarcina* pe care și-o propune demonstrația pe o treaptă superioară. Și Aristotel nu ezită să spună deîndată acest lucru.

„Ba chiar *mai mult* este aceasta (și anume μορφή ca ansamblu-al-punerilor în aspect) φύσις decît disponibilul. Căci orice lucru separat este adresat atunci (ca ființare propriu-zisă) cînd « este » în maniera faptului-de-a-se-avea-pe-sine-în-sfîrșit, mai degrabă decît dacă este (doar) în faptul-de-a-fi-apt-pentru..." (193 b 6—8).

Așadar de ce este μορφή „*mai mult*" φύσις și nu tot atît de mult ca ὕλη? Pentru că spunem despre ceva că este într-adevăr dotat cu ființă *atunci* cînd este în modul lui ἐντελέχεια. Prin urmare μορφή trebuie să cuprindă într-un fel sau altul în sine caracterul lui ἐντελέχεια. În ce măsură acest lucru se petrece într-adevăr nu este pus aici în discuție de Aristotel. De asemenea, el nu lămurește ce înseamnă ἐντελέχεια. Acest cuvînt, creat chiar de Aristotel, este cuvîntul fundamental al gîndirii sale și el conține acea cunoaștere a ființei în care se desăvîrșește filozofia greacă. Această „ἐντελέχεια" circumscrie conceptul fundamental al metafizicii occidentale, în a cărui schimbare de conținut poate fi cel mai bine citită, ba chiar trebuie să fie citită,
286 îndepărtarea metafizicii ulterioare de gîndirea greacă originară. Ce-i drept, pentru început nu este clar de ce este introdusă aici ἐντελέχεια pentru a întemeia faptul că μορφή este μᾶλλον φύσις și în ce măsură este. Un singur lucru se vede limpede și anume că Aristotel se referă din nou la λέγειν, la modul de adresare, pentru a face vizibil în ce anume constă ființa propriu-zisă a unei ființări. Dar această *întemeiere*, obscură în primă instanță, ni se lămurește dacă

mai întîi aducem la lumină *ceea ce e de întemeiat.* Ce spune afirmaţia cea nouă ce trece dincolo de aşezarea pe acelaşi plan a lui ὕλη şi **μορφή**, în speţă afirmaţia că μορφή este *în mai mare măsură* φύσις? Am găsit mai înainte propoziţia călăuzitoare decisivă: φύσις este οὐσία, o modalitate a naturii-de-fiinţă, o modalitate a ajungerii-la-prezenţă. Propoziţia care trebuie întemeiată afirmă, aşadar: **μορφή** satisface în mai mare măsură decît ὕλη esenţa naturii-de-fiinţă. Şi mai înainte am stabilit: φύσει ὄντα sînt κινούμενα, fiinţa lor e mobilitatea.

Trebuie acum să înţelegem mobilitatea ca οὐσία, aşadar să spunem ce este mobilitatea. Abia astfel se limpezeşte esenţa lui φύσις ca ἀρχή κινήσεως şi abia pe baza esenţei astfel luminate a lui φύσις putem înţelege de ce împlineşte μορφή în mai mare măsură esenţa lui οὐσία, fiind de aceea în mai mare măsură φύσις.

Ce este mobilitatea concepută ca fiinţă, adică drept ajungere-la-prezenţă a lucrului mobil? Aristotel dă răspunsul în *Fizica* Γ 1—3. Ar fi nesăbuit să încercăm să prindem în cîteva propoziţii şi să aducem în raza privirii ce vizează esenţa concepţia aristotelică despre mobilitate — cel mai dificil lucru care a trebuit vreodată să fie gîndit în istoria metafizicii occidentale. Cu toate acestea este acum momentul să refacem mersul demonstraţiei privitoare la caracterul de μορφή al lui φύσις. Temeiul dificultăţii pe care o implică determinarea esenţei de către Aristotel rezidă în strania simplitate a privirii îndreptate spre esenţă, simplitate pe care rareori reuşim să o atingem, deoarece abia dacă mai bănuim conceptul *elin* de fiinţă şi deoarece, meditînd asupra experienţei eline a mobilităţii, uităm totodată lucrul hotărîtor. Acesta constă în faptul că grecii concep mobilitatea pornind de la repaus. Aici trebuie să deosebim între mobilitate **284**
(Bewegtheit) şi mişcare *(Bewegung)* şi, deopotrivă, între repausitate *(Ruhigkeit)* şi repaus *(Ruhe)*. Mobilitatea înseamnă esenţa de la care pornind se determină mişcarea şi repausul. Repausul este considerat atunci drept „încetarea" (παύεσθαι, *Met.* Θ 6, 1048 b 26) mişcării. Absenţa mişcării poate fi calculată ca un caz limită al mişcării (= 0). Dar chiar acest repaus conceput astfel ca formă derivată a mişcării are totuşi drept esenţă mobilitatea. Cea mai pură desfăşurare a esenţei repausului trebuie căutată acolo unde ea

nu înseamnă încetare și întrerupere a mișcării, ci acolo unde mobilitatea se strînge laolaltă într-o *calmă-rămînere* și această oprire nu exclude, ci include, ba chiar deschide mobilitatea; de pildă ὁρᾷ ἅμα καὶ ἑώρακε (vezi *op. cit.*, b 23): „cineva vede și, văzînd, a și văzut". Mișcarea cuprinsă în actul de a privi în jur și de a căuta cu privirea *este* de fapt, abia ea, *suprema* mobilitate în *repausitatea* vederii (simple) strînse laolaltă în sine. Această vedere e τέλος-ul, sfîrșitul în care *se prinde* mișcarea privitului și în care ea este în chip esențial mobilitate. („Sfîrșit" nu ca urmare a încetării mișcării, ci ca început al mobilității, înțeles ca păstrare ce prinde în sine mișcarea). Mobilitatea unei mișcări constă așadar în ultimă instanță în aceea că mișcarea lucrului mobil se prinde în propriul ei sfîrșit, în τέλος și, ca mișcare astfel prinsă, „se are" pe sine în sfîrșit: ἐν τέλει ἔχει: ἐντελέχεια, faptul-de-a-se-avea-pe-sine-în-sfîrșit. În locul cuvîntului ἐντελέχεια, creat de el însuși, Aristotel mai folosește și cuvîntul ἐνέργεια. Aici în loc de τέλος este folosit ἔργον, opera în sensul a ceea ce trebuie produs și a ceea-ce-a-fost-pus-aici. Gîndită în spirit elin, ἐνέργεια înseamnă: faptul de-a-sta-neclintit-în-operă *(Im-Werk-Stehen)*; opera concepută ca acel ceva ce stă deplin *(voll)* în „sfîrșit" *(Ende)*; însă „desăvîrșitul" *(das Vollendete)*, la rîndul lui, nu este gîndit ca ceva „încheiat", tot așa cum nici τέλος nu înseamnă încheiere, ci, gîndite grecește, τέλος și ἔργον sînt determinate prin εἶδος și desemnează felul în care ceva stă „în sfîrșit" în aspect.

Trebuie să încercăm acum să înțelegem, pornind de la *mobilitatea* înțeleasă ca ἐντελέχεια, mișcarea unui lucru mobil ca pe o modalitate a ființei, și anume ca pe aceea a lui
285 κινούμενον. Dacă ne vom sprijini pe un exemplu, privirea îndreptată asupra esenței va dobîndi o călăuzire mai sigură. Și vom alege exemplul, așa cum obișnuiește să procedeze Aristotel, din sfera „producerii" „lucrurilor făcute", așadar a „facerii": de pildă felul în care ia naștere o masă. Evident că întîlnim aici mișcări. Dar Aristotel nu are în vedere „mișcările" pe care le face tîmplarul în succesiunea operațiilor sale manuale, ci el se gîndește, atunci cînd e vorba de nașterea mesei, la mișcarea *a însuși acestui lucru care se naște în calitatea lui de lucru care se naște*. Κίνησις este μεταβολή, schimbarea bruscă a ceva în altceva, în așa fel încît, în schimbarea bruscă, însăși schimbarea bruscă ajunge să iasă

la iveală odată cu lucrul care se schimbă, adică ajunge să se arate. Lemnul aflat la dispoziție în atelier se schimbă devenind o masă. Care este caracterul de ființă al acestei schimbări? Ceea ce se schimbă este lemnul aflat de față, nu orice lemn în general, ci *acesta* apt-pentru. „Apt-pentru" înseamnă însă deja: tăiat în vederea aspectului de „masă", așadar în vederea acelui ceva în care nașterea mesei, adică mișcarea, ajunge la *sfîrșitul* ei. Schimbarea lemnului apt într-o masă constă în aceea că aptitudinea a ceea ce este apt-pentru iese vizibil mai deplin în evidență și se împlinește în aspect ca masă, ajungînd la o postură stabilă în masa produsă, adică pusă în neascuns. În repausul acestei poziții stabile (a ceea-ce-a-ajuns-la-poziția-stabilă) se strînge laolaltă și „se are" pe sine (ἔχει) ca ajunsă în sfîrșitul ei (τέλος) aptitudinea (δύναμις) ieșită la iveală a ceea ce este apt-pentru (δυνάμει). De aceea Aristotel spune (*Fizica* Γ 1, 201 b 4 și urm.): **ἡ τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατὸν ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν**: „Acel-a-se-avea-pe-sine-în-sfîrșit propriu lucrului apt-pentru ca lucru apt-pentru (adică în aptitudinea sa pentru) este desigur (esența) mobilității."

Numai că faptul de a lua naștere este un asemenea fapt de a lua naștere, adică **κίνησις** în sensul mai restrîns a ceea ce este diferit de repaus, numai în măsura în care lucrul apt-pentru *nu* și-a adus *încă* aptitudinea-pentru în sfîrșit, fiind încă **ἀ-τελές**; faptul-de-a-sta-neclintit-în-operă nu a ajuns încă în sfîrșitul său; drept care Aristotel spune (*Fizica* Γ 2, 201 b 31 și urm.): **ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ**: „Mișcarea se arată, ce-i drept, ca ceva de ordinul faptului-de-a-sta-neclintit-în-operă, dar ca unul 286
ce nu a ajuns încă în sfîrșitul său."

Însă faptul-de-a-se-avea-pe-sine-în-sfîrșit (**ἐντελέχεια**) este esența mobilității (adică *ființa* lucrului mobil), deoarece această repausitate corespunde în chipul cel mai pur esenței lui **οὐσία**, neclintitei ajungeri-la-prezență în aspect. Aristotel spune acest lucru în felul său, printr-o propoziție pe care o scoatem din tratatul anume dedicat lui **ἐντελέχεια** (*Met.* Θ 8, 1049 b 5): **φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν**: „E limpede că faptul-de-a-sta-neclintit-în-operă premerge faptului-de-a-fi-apt-pentru..." Dacă această propoziție, în care gîndirea aristotelică și, totodată, cea elină își atinge apogeul, este tradusă în modul obișnuit, atunci ea

spune: „E limpede că realitatea premerge posibilității". Ἐνέργεια, faptul-de-a-sta-neclintit-în-operă în sensul ajungerii-la-prezență în aspect, a fost tradus de latini prin *actus* și astfel, dintr-odată, lumea greacă a fost îngropată; de la *actus*, *agere*, „a efectua" s-a ajuns la *actualitas* — „realitatea efectivă". Δύναμις ajunge *potentia*: putința și posibilitatea care e proprie unui lucru. Enunțul: „este limpede că realitatea premerge posibilității" apare atunci în chip evident ca eroare, căci contrariul este cu mult mai convingător: pentru ca ceva să fie „real" și să poată să fie „real", trebuie ca mai întîi să fie posibil. Așadar, posibilitatea este, totuși, aceea care premerge realității. Însă gîndind în felul acesta, noi nu gîndim nici aristotelic și nici în spirit elin în genere. Δύναμις înseamnă, ce-i drept, și putință, ba este considerat chiar ca fiind numele pentru „forță"; însă dacă Aristotel folosește δύναμις drept concept opus lui ἐντελέχεια și ἐνέργεια, atunci el ia cuvîntul (ca și în cazul lui κατηγορία și οὐσία) drept modalitate de a desemna prin intermediul gîndirii un concept fundamental și esențial, în care este gîndită natura-de-ființă *(Seiendheit)*, οὐσία. Am tradus deja δύναμις prin aptitudine-pentru... *(Eignung)* și prin fapt de a fi apt-pentru... *(Geeignetheit zu...)*. Numai că în felul acesta continuă să pîndească primejdia ca noi să nu gîndim îndeajuns în spirit elin și să ne dispensăm de efortul de a limpezi, la rîndul nostru, aptitudinea-pentru... drept modalitate — ce păstrează la sine și se păstrează încă pe sine — a ieșirii la
287 iveală în aspect, în care se împlinește aptitudinea-pentru. Δύναμις este o modalitate a ajungerii-la-prezență; dar, spune Aristotel, ἐνέργεια (ἐντελέχεια) este πρότερον, este „anterioară" în raport cu δύναμις; și anume „anterioară" în privința lui οὐσία (vezi *Met.* Θ 8, 1049 b 10, 11). Ἐνέργεια împlinește esența purei ajungeri-la-prezență într-un chip mai originar, și anume în măsura în care înseamnă: faptul-de-a-se-avea-pe-sine-în-operă-și-în-sfîrșit, ceea ce a lăsat în urma sa orice „încă nu" al aptitudinii-pentru... sau, încă și mai bine, ceea ce a adus, *laolaltă cu sine în față*, în împlinirea aspectului de-„săvîrșit" *(voll-„endet")*. Putem atunci să rezumăm propoziția fundamentală a lui Aristotel despre raportul ierarhic dintre ἐντελέχεια și δύναμις și în felul următor: ἐντελέχεια este „în mai mare măsură" οὐσία decît δύναμις; ἐντελέχεια împlinește esența ajungerii-la-prezență, neclintită în sine, într-un chip mai esențial decît δύναμις.

În locul invocat din *Fizica* B, 1, 193 b 6—8 Aristotel spune: „Ba chiar *mai mult* este aceasta (și anume μορφή) φύσις decît ὕλη. Căci orice lucru separat este adresat atunci /ca ființare propriu-zisă/ cînd « este » în maniera faptului-de-a-se-avea-pe-sine-în-sfîrșit, mai degrabă decît dacă este (doar) în faptul-de-a-fi-apt-pentru..." A rămas obscur aici în ce măsură propoziția care vine la urmă ar fi o lămurire a afirmației că μορφή — în măsura în care este un alt τρόπος — nu ar avea același rang cu ὕλη, ci ar fi *în mai mare măsură* φύσις decît aceasta. Μορφή este ansamblul-punerilor în aspect, adică însăși κίνησις, schimbarea bruscă a lucrului apt-pentru, ca ieșire la iveală a aptitudinii-pentru. Dar esența lui κίνησις este ἐντελέχεια care împlinește, la rîndul ei, esența lui οὐσία într-un chip mai originar, într-o mai mare măsură decît δύναμις. Determinarea esenței lui φύσις e călăuzită de propoziția fundamentală: φύσις este o modalitate a lui οὐσία; așadar μορφή, de vreme ce în esența ei este ἐντελέχεια, adică într-o mai mare măsură οὐσία, este și în sine μᾶλλον φύσις; ansamblul-punerilor în aspect împlinește în mai mare măsură esența lui φύσις, adică esența ființei lui κινούμενον καθ' αὑτό.

Dar o bună înțelegere a priorității lui μορφή în raport cu ὕλη este necesară înainte de toate pentru că în această prioritate a lui μορφή se dezvăluie și mai bine propria ei esență. Ceea ce înseamnă: o nouă treaptă în sarcina de a concepe φύσις-ul ca μορφή a devenit de neocolit. De aceea, atunci cînd facem pasul către următoarea treaptă trebuie să avem clar în raza privirii ceea ce am văzut pe treapta precedentă. Μορφή nu este „în mai mare măsură" φύσις, pentru că ar plămădi, ca „formă", un „material" și l-ar domina 288
ci, ca ansamblu-al-punerilor în aspect, ea se înalță deasupra disponibilului (ὕλη) deoarece ea este ajungerea-la-prezență a aptitudinii lucrului apt-pentru, fiind astfel mai originară în privința ajungerii-la-prezență. Însă în ce perspectivă ajunge să se arate totodată și esența lui μορφή cu și mai multă claritate?

Următoarea propoziție fixează această perspectivă:

> „Și pe deasupra, un om se naște dintr-un alt om, iar nu un pat din alt pat". (193 b 8—9).

Oare această propoziție este mai mult decît un simplu loc comun? Desigur, căci însăși felul de a face trecerea —

ἔτι, „pe deasupra“ — sugerează relația cu ce a fost spus înainte, dar totodată și „depășirea“ acestui moment. Ἔτι γίνεται — ar trebui să traducem mai accentuat: „și pe deasupra în domeniul pe care-l avem în vedere este vorba de nașterea (γένεσις), și aceasta este diferită în cazul omului și al patului, adică în cazul celor ce țin de φύσει ὄντα și de ποιούμενα, a « lucrurilor crescute » și a « lucrurilor făcute »“. (Omul este luat aici doar ca ζῷον, ca „viețuitoare“, adică aici unde este vorba de γένεσις). Sau altfel spus: μορφή ca ansamblul-punerilor în aspect este concepută *abia acum explicit* ca γένεσις. Însă γένεσις este tocmai *acel fel* de mobilitate, pe care Aristotel l-a omis atunci cînd a caracterizat în introducere pe κίνησις drept μεταβολή prin enumerarea tipurilor de mișcare, de vreme ce tocmai, γένεσις este cea care va trebui să pună în evidență esența lui φύσις ca μορφή.

Două tipuri de naștere *(Entstehung)* stau aici față în față. Sîntem astfel puși în situația să deducem din deosebirea fermă a celor două esența apariției-stabile *(Entstehung)*; căci acel caracter hotărîtor al lui μορφή înțeleasă ca mobilitate, în speță ἐντελέχεια, a fost deja adusă în fața ochilor cînd a fost vorba de nașterea unei mese. Pe nesimțite, am transferat însă ceea ce s-a spus despre nașterea unui „lucru făcut“ asupra lui μορφή din φύσις. Dar nu cumva în felul acesta φύσις este *răstălmăcită*, în sensul că ar fi un „lucru făcut“ care se face pe sine însăși? Sau poate aici nu e vorba de nici un fel de răstăl-
289 măcire, ci de singura interpretare posibilă a lui φύσις, drept o modalitate a lui τέχνη? S-ar părea că așa stau lucrurile, de vreme ce metafizica modernă, în momentele sale de glorie — ca de pildă la Kant —, concepe „natura“ drept o „tehnică“, astfel încît această tehnică care constituie esența naturii reprezintă *temeiul* metafizic pentru posibilitatea sau chiar pentru necesitatea de a cuceri și de a stăpîni natura prin intermediul tehnicii mașinilor. Oricum ar sta lucrurile, propoziția aceea, în aparență atît de lesne de înțeles, a lui Aristotel, despre felul diferit de a se naște al omului și al patului, ne îndeamnă la o meditație hotărîtoare prin care acum va trebui să lămurim în genere ce rol revine acelei separări între „lucruri crescute“ și „lucruri făcute“, așa cum a fost ea pusă în joc chiar la începutul capitolului, pentru a străbate apoi întreaga analiză.

Oare se poate așadar spune că deja Aristotel înțelege **φύσει ὄντα** drept „lucruri făcute" ce se fac pe sine, atunci cînd caracterizează „lucrurile crescute" pornind de la corespondența lor cu „lucrurile făcute"? Nu; în schimb, el concepe φύσις-ul drept faptul-de-a-se-produce-pe-sine. Dar oare „producerea" și facerea nu înseamnă unul și același lucru? Pentru noi desigur, atîta vreme cît, fără să mai reflectăm, ne pierdem în reprezentări uzate și nu reținem ceea ce a fost deja sugerat. Ce se întîmplă însă atunci cînd regăsim calea către domeniul ființei înțelese în spirit elin? Atunci se vede că facerea, ποίησις, este *una* din modalitățile producerii *(Herstellen)*, în timp ce „creșterea" (faptul-de-a-se-deschide-revenind-în-sine-însuși-și-ieșind-din-sine-însuși), φύσις, este o *alta*. Atunci *Her-stellen* nu poate însemna aici „facere", ci a pune în neascunsul aspectului, a lăsa să ajungă la prezență, ajungere-la-prezență. Abia pornind de la punerea-aici *(Herstellung)* astfel concepută se determină esența apariției-stabile *(Ent-stehung)* și a diferitelor sale variante. În loc de naștere *(Entstehung)* ar trebui să spunem dis-punere *(Ent-stellung*, care aici nu înseamnă „desfigurare"*)*: a desprinde dintr-un aspect aspectul în care ceva pus-aici (cutare sau cutare lucru) este pus și astfel *este.* Există însă diferite tipuri de dis-punere. Ceea-ce-se-naște-pentru-a-apărea-stabil (masa) poate fi desprins dintr-un aspect (ca masă) și poate fi pus-aici într-un asemenea aspect, fără ca el — cel din care lucrul produs a venit-*în-afară* *(ent-kommen)* — să preia el însuși punerea în aspect. 290
Acel aspect (εἶδος) masă rămîne doar παράδειγμα, acel ceva care, ce-i drept, se arată, dar care nu face *decît* să se arate și care, de aceea, reclamă un altceva, care, el abia, pune un disponibil (lemnul) ca lucru apt-pentru un anume-aspect *în* acest aspect anume. Acolo unde aspectul se rezumă la a se arăta, călăuzind (în timp ce se arată) doar o pricepere în producerea sa; acolo unde el nu face decît să mimeze producerea fără să o *împlinească*, acolo producerea este o *facere.*

Faptul de a se arăta este deja o modalitate a ajungerii-la-prezență, dar nu este singura. Dar fără să se arate *anume* ca παράδειγμα, adică în și pentru o τέχνη, aspectul poate de asemenea să se pună *pe sine* ca acel ceva care preia punerea în sine însuși; aspectul se pune pe el

însuşi; aici are loc ansamblul-punerilor unui aspect; şi punîndu-se astfel, el se pune în el însuşi, adică pune el însuşi aici un lucru care arată într-un fel anume — **μορφή** în ipostază de φύσις. Şi vedem lesne că ζῷον (animal) nu se „face" pe sine însuşi şi pe cele de felul său, deoarece aspectul său nu este niciodată doar măsură şi model *în funcţie de care* dintr-un disponibil este produs ceva, ci aspectul este însuşi acel ceva ce ajunge la prezenţă, aspectul care se pune, acela care acum abia îşi comandă de fiecare dată disponibilul şi îl pune ca lucru apt-pentru în aptitudinea-pentru. În γένεσις, înţeleasă ca ansamblu-al-punerilor, producerea este în totalitate ajungere-la-prezenţă a aspectului însuşi, fără toate adaosurile şi accidentele care caracterizează orice „facere". Ceea-ce-se-produce-pe-sine-însuşi, în sensul de ansamblu-al-punerilor, nu necesită nici un fel de fabricare; dacă ar avea nevoie de ea, atunci ar însemna că un animal nu ar putea să se reproducă fără să stăpînească propria sa zoologie. Începe să se vestească aici nu numai faptul că **μορφή** este, în raport cu **ὕλη**, în mai mare măsură φύσις, ci că numai ea este şi este pe de-a-ntregul φύσις, Şi tocmai aceasta vrea să aducă la cunoştinţă acel aparent loc comun. Însă deîndată ce φύσις ajunge în raza privirii în calitate de γένεσις, mobilitatea ei reclamă o determinare care nu mai ocoleşte în nici o privinţă unicitatea ei. Şi tocmai de aceea este necesar un nou pas:

291 „Dar în plus, φύσις-ul, care este desemnat drept dis-punere în poziţia-stabilă, (nu este cu nimic mai puţin decît) mersul către φύσις. (Şi aceasta) nicidecum în felul în care tratamentul medical este desemnat drept mers nu către arta medicală, ci către sănătate; căci tratamentul medical pleacă, ce-i drept, în chip necesar de la arta medicală, dar el nu se îndreaptă în direcţia acesteia (ca sfîrşit al ei); dar φύσις-ul nu se raportează la φύσις nici aşa (ca tratamentul medical la sănătate), căci acel ceva care este o fiinţare plecînd de la φύσις şi în modul ei, acel ceva pleacă de la ceva şi se îndreaptă către ceva, în măsura în care este determinat de φύσις (în mobilitatea acestui mers). « Către ce » se deschide atunci cînd se deschide pe măsura lui

φύσις? Nu către acel « din care » (el se desprinde de fiecare dată), ci către acel ceva care este el atunci cînd, născîndu-se, ajunge în poziție stabilă." (193 b 12—18)

Φύσις, așa cum este ea semnalată în propoziția precedentă — drept γένεσις — este concepută acum prin determinarea ὁδός Traducem deîndată ὁδός prin drum și ne gîndim la distanța dintre punctul de plecare și țel. Caracterul de drum al drumului trebuie însă căutat și în altă direcție: un drum *conduce* printr-un domeniu, se deschide el însuși și îl deschide pe acesta. Drum înseamnă atunci mers de la ceva către ceva, drum înțeles ca *faptul de a fi pe drum (das Unterwegssein).*

Dacă e vorba să determinăm mai îndeaproape caracterul de γένεσις, înseamnă să lămurim mobilitatea acestui tip de mișcare. Mobilitatea mișcării este ἐνέργεια ἀτελής — situarea-stabilă-în-operă care nu a ajuns încă în sfîrșitul său. Ἔργον, operă, nu înseamnă însă, așa cum am arătat mai înainte, „lucru făcut" și fabricare, ci ceea-ce-urmează-să-fie-pus-aici, ceea-ce-urmează-să-fie-adus-în-ajungerea-la-prezență. Ἐνέργεια ἀτελής este în sine deja o aflare-pe-drum, ca atare, pune deja în afară, după măsura acestui mers, tocmai ceea-ce-urmează-să-fie-pus-aici. În cazul lui φύσις, aflarea-pe-drum este μορφή (ansamblul-punerilor). În propoziția precedentă a fost deja sugerat de unde anume venind, μορφή, ca ansamblu-al-punerilor, se află pe drum, în măsura în care, în μορφή, *se pune* pe sine chiar aspectul lui φύσει ὄν. Acolo a rămas nedeterminat unde anume ajunge mersul sau, mai precis, caracterizarea lui ὁδός așa cum rezultă ea deîndată ce este determinat acest „unde ajunge".

Φύσις este ὁδὸς ἐκ φύσεως εἰς φύσιν — o aflare-pe-drum către sine a ceea-ce-se-pune-pe-sine în calitatea sa **292** de lucru-care-urmează-să-fie-pus-aici și aceasta în așa fel încît însuși ansamblul-punerilor să fie întru totul de tipul a ceea-ce-se-pune-pe-sine și a ceea-ce-urmează-să-se-pună-aici. Ce se află mai la îndemînă decît părerea că φύσις este, totuși, o modalitate a faptului-de-a-se-face-pe-sine-însuși, așadar o τέχνη, dar cu precizarea că sfîrșitul acestei faceri are caracterul de φύσις? Iar o asemenea τέχνη ne este cunoscută; este vorba de ἰατρική, trata-

mentul medical, al cărui τέλος este ὑγίεια, o stare de tip φύσις; cu alte cuvinte ἰατρική este ὁδὸς εἰς φύσιν. Numai că în aceeași clipă în care pare să se contureze corespondența lui φύσις cu ἰατρική, se dezvăluie și diferența esențială dintre cele două modalități de aducere la o stare-stabilă a unui φύσει ὄν. Căci în calitate de ὁδὸς εἰς φύσιν, acea ἰατρική rămîne o aflare-pe-drum *către* acel ceva care *nu* e ἰατρική, care nu este ea însăși, deci care nu este τέχνη. Ἰατρική, dacă ar trebui să-i corespundă lui φύσις, ar trebui să fie ὁδὸς εἰς ἰατρικήν. Însă dacă ar fi așa ceva, ea nu ar mai fi ἰατρική, deoarece tratamentul medical își află sfîrșitul în faptul de a fi sănătos și numai în el; chiar dacă un medic practică tratamentul medical pentru a ajunge la un nivel absolut de τέχνη, el o face doar pentru a ajunge cu atît mai sigur la τέλος, la însănătoșire, cu condiția, desigur, ca medicul să fie un medic și nu un „afacerist“ sau un „sclav al rutinei“.

Încercarea reînnoită de a lumina esența lui φύσις prin intermediul corespondenței cu τέχνη eșuează tocmai acum, *indiferent de direcția în care am putea-o gîndi.* Și aceasta înseamnă: trebuie să concepem esența lui φύσις pornind doar de la φύσις și nu avem voie să prejudiciem caracterul surprinzător al lui φύσις, înțeles ca ὁδὸς φύσεως εἰς φύσιν, prin corespondențe și explicații pripite.

Chiar dacă renunțăm să luăm în considerație corespondența cu τέχνη, se impune acum, ce-i drept, o ultimă „explicație“ înșelătoare. Φύσις, în calitate de φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν, este înțeleasă ca o permanentă rotire în sine însuși. Dar lucrurile nu stau nicidecum așa; φύσις, în măsura în care *se află pe drum* către φύσις, nu este nicidecum o recădere către cutare sau cutare lucru de la care a plecat. Ceea-ce-se-naște-pentru-a-apărea-stabil nu
293 se reașează *niciodată* în acel ceva din care el iese, și asta tocmai din cauză că esența apariției-stabile este ansamblul-punerilor în aspect. În măsura în care ansamblul-punerilor lasă să ajungă la prezență aspectul care se pune, iar aspectul ajunge la prezență într-un lucru separat ca unul care are acest anume aspect, trebuie ca acel ceva *în direcția căruia* apariția-stabilă pune aspectul să fie un altceva decît acel ceva din care el provine.

Φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν este fără îndoială o modalitate a ieșirii-la-iveală în ajungerea-la-prezență, în care „de unde"-le și „încotro"-ul și „cum"-ul ajungerii-la-prezență rămîn unul și același. Φύσις-ul este mers ca mers-deschizător *(Aufgang)* către deschidere *(Aufgehen)* și, în felul acesta, un mers-*înapoi*-în-sine, la *sine*, care rămîne o deschidere. Imaginea doar spațială a rotirii nu este suficientă în esența ei, deoarece acest mers-deschizător ce se întoarce în sine este tocmai cel care face ca un lucru să se deschidă, un lucru de la care și către care mersul-deschizător se află de fiecare dată pe drum.

Acestei esențe a lui φύσις înțelese ca κίνησις îi este pe măsură numai mobilitatea de tipul μορφή. De aceea, propoziția hotărîtoare, spre care tindea întreaga considerare a esenței, sună pe scurt astfel:

> „Atunci el așadar, ansamblul-punerilor în aspect, este φύσις.." (193 b 18)

În ansamblul-punerilor, ca ἐνέργεια ἀτελής a lui γένεσις, ființează în chip esențial în exclusivitate εἶδος-ul, aspectul în calitate de „de unde" al aflării-pe-drum, de „încotro" al ei și de „cum". Astfel, μορφή, în comparație cu ὕλη, nu este doar în mai mare măsură φύσις și cu atît mai puțin poate fi ea considerată *doar de același rang* cu ὕλη, în așa fel încît să ne putem declara satisfăcuți cu acești doi τρόποι de același rang ai determinării esenței lui φύσις și să putem spune că doctrina lui Antiphon este la fel de îndreptățită ca cea a lui Aristotel. Prin propoziția „μορφή și numai ea împlinește esența lui φύσις", doctrina lui Antiphon este respinsă fără drept de apel. Dar în trecerea către propria sa interpretare (193 a 28: ἕνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἡ φύσις λέγεται), Aristotel preia totuși doctrina lui Antiphon. Cum se împacă aceasta cu propoziția la care am ajuns acuma și potrivit căreia nu este îndreptățit decît *un singur* τρόπος? Pentru a înțelege acest lucru, trebuie să știm în ce măsură acea preluare conține totuși cea mai hotărîtă respingere. 294
Căci forma cea mai severă de respingere nu se împlinește acolo unde ceea ce este contestat este respins în mod brutal și dat *deoparte*, ci, dimpotrivă, este preluat și *introdus* într-o corelație esențială și întemeiată, preluat și introdus, ce-i drept, ca neesența care ține în mod nece-

sar de esență. Faptul că sînt posibili doi τρόποι ai interpretării lui φύσις — în perspectiva lui μορφή și a lui ὕλη — și, drept urmare, o răstălmăcire a lui ὕλη în sensul că ea este interpretată ca ceva lipsit de constituție care se află de față în chip persistent — toate acestea trebuie să-și aibe temeiul în esența lui φύσις, adică, în acest caz anume, în însăși μορφή. În propoziția următoare, prin care se încheie exegeza lui φύσις, Aristotel trimite către acest temei.

> „Dar ansamblul-punerilor în aspect, și deci și φύσις, este desemnat *într-un dublu fel;* căci și «privațiunea» este ceva ca un aspect". (193 b 18—20)

Temeiul care face cu putință ca φύσις să fie abordată pe două direcții și să fie desemnată în două feluri rezidă în aceea că μορφή are în sine o *dublă natură*, ceea ce face ca și esența lui φύσις să aibă o *dublă natură*. Propoziția despre dubla esență a lui φύσις este explicitată prin observația care urmează: „căci și «privațiunea» este ceva ca un aspect".

În calitate de cuvînt, concept și „lucru", στέρησις (privațiunea) este introdusă în acest capitol într-un chip tot atît de neașteptat precum înainte ἐντελέχεια, pesemne pentru că ea are aceeași importanță hotărîtoare în gîndirea lui Aristotel ca și ἐντελέχεια. (Cu privire la στέρησις, vezi *Fizica* A, 7 și 8, unde, ce-i drept, ea continuă să rămînă neexplicată).

Pentru interpretarea celui din urmă paragraf din exegeza lui φύσις, va trebui să găsim răspunsuri la următoarele patru întrebări:

1. Ce înseamnă στέρησις?
2. Cum se raportează στέρησις la μορφή, astfel încît, pornind de la στέρησις poate să devină vizibilă dubla esență a lui μορφή?

295 3. În ce sens, atunci, esența lui φύσις este dublă?

4. Ce rezultă din natura dublă a lui φύσις pentru determinarea definitivă a esenței ei?

Referitor la 1. Tradus literal, στέρησις înseamnă „privațiune"; dar acest lucru nu ne ajută prea mult; dimpotrivă, semnificația cuvîntului poate mai degrabă să ne blocheze calea către înțelegerea lucrului, dacă noi

— așa cum se cere întotdeauna în asemenea cazuri — nu sîntem deja dinainte acasă în domeniul respectiv, în care cuvîntul pătrunde atunci cînd numește. Acest domeniu ne este adus la cunoștință prin afirmația că **στέρησις** este ceva de genul lui **εἶδος**. Știm însă că **εἶδος**, și anume **εἶδος κατὰ τὸν λόγον**, o caracterizează pe **μορφή**, aceasta împlinește esența lui **φύσις** ca **οὐσία τοῦ κινουμένου καθ' αὑτό**, adică a lui **φύσις** în calitate de **κίνησις**. Esența lui **κίνησις** este **ἐντελέχεια**. Aceasta este îndeajuns pentru a ne da seama că vom putea înțelege în chip satisfăcător esența lui **στέρησις** numai în domeniul și pe temeiul interpretării *eline* a *ființei*.

Latinii au tradus **στέρησις** prin *privatio*; aceasta este considerată ca o modalitate a lui *negatio*. Dar negarea poate fi concepută ca o modalitate a *rostirii* lui „nu". Astfel **στέρησις** își are locul în domeniul „rostirii" și al „adresării", a lui **κατηγορία** în sensul *pre*-terminologic semnalat mai înainte.

Chiar și Aristotel pare să conceapă **στέρησις** drept o modalitate a rostirii. Vom demonstra aceasta printr-un fragment care este totodată potrivit să lumineze propoziția din *Fizica* avută în vedere și, în plus, să aducă în discuție un exemplu de **στέρησις**. În tratatul **Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς** (A 3, 318 b 16 și urm.), Aristotel spune: **τὸ μὲν θερμὸν κατηγορία τις καὶ εἶδος, ἡ δὲ ψυχρότης στέρησις**: „«Caldul» este ceva ca o adresare și aceasta înseamnă de fapt un aspect, în vreme ce «recele» este **στέρησις**". Aici „cald" și „rece" sînt puse față în față în calitatea lor de **κατηγορία τις**, respectiv de **στέρησις**; dar nu trebuie să pierdem din vedere faptul că Aristotel spune **κατηγορία τις**: „cald" este doar într-o oarecare măsură o adresare, și anume cald în ghilimele; adică rostirea „cald" este, o rostire atributivă *(Zusage)*; 296
în mod corespunzător, **στέρησις** este într-o anumită măsură o rostire privativă *(Ab-sage)*; însă în ce măsură este „rece" o rostire privativă?

Cînd spunem „apa este rece", noi *atribuim* ființării ceva; desigur, însă o facem în așa fel încît apei, în chiar ceea ce i-a fost atribuit prin rostire, îi este *luat* prin rostire ceva, și anume căldura. În fond, atunci cînd este vorba de diferența dintre cald și rece, nu se află în joc disocierea dintre rostirea atributivă și rostirea privativă,

ci este vorba de ceva care, potrivit εἶδος-ului său *poate fi atribuit prin rostire* sau *poate fi retras prin rostire.* Şi de aceea, propoziţia care urmează să întemeieze, la sfîrşitul capitolului, dubla esenţă a lui μορφή şi, odată cu aceasta, a lui φύσις, prin trimiterea la στέρησις, sună după cum urmează: καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδος πώς ἐστιν; „căci şi privaţiunea, adică rostirea privativă, este oarecum aspect". În „rece" se arată ceva, ceva ajunge la prezenţă, ceva ce, de aceea, este „simţit"; în ceea ce este simţit şi ajunge la prezenţă este totodată ceva care absentează şi anume în aşa fel încît, tocmai datorită absentării, simţim în mod deosebit ceea ce ajunge astfel la prezenţă. În στέρησις, „privaţiune", este vorba de *îndepărtare* în felul unei rostiri privative; στέρησις înseamnă desigur o „îndepărtare", dar, în primul rînd şi de fiecare dată, faptul că ceva nu se mai petrece, că a dispărut şi că rămîne dispărut, că absentează. Dacă avem în vedere că οὐσία înseamnă natura-de-fiinţă: ajungere-la-prezenţă, atunci nu mai este nevoie de explicaţii complicate pentru a constata unde este locul lui στέρησις înţeleasă ca absentare.

Şi cu toate acestea ajungem tocmai acum într-un punct care primejduieşte înţelegerea; am putea fi ispitiţi să simplificăm problema considerînd στέρησις (absentarea) drept simplul opus al ajungerii-la-prezenţă. Numai că στέρησις nu este pur şi simplu absenţă, ci, în calitate de absentare, στέρησις este στέρησις tocmai în raport cu ajungerea-la-prezenţă. Atunci ce este ea? (vezi Aristotel, *Met.* Δ 22, 1022 b 22 şi urm.) *Noi* spunem astăzi, de pildă: „bicicleta s-a dus" şi prin aceasta nu vrem să spunem doar că a dispărut ci că: ea lipseşte. Cînd ceva lipseşte, atunci *ceea ce lipseşte* este, ce-i drept, absent, însă *absenţa* însăşi, lipsa, este cea care irită şi de aceea ne nelinişteşte; „lipsa" poate face acest lucru numai dacă ea însăşi este „aici", adică dacă *este*, adică dacă ea constituie o fiinţă. Ca absentare, στέρησις nu este pur şi simplu absenţă, ci *ajungere-la-prezenţă*, şi anume aceea în care ajunge la
297 prezenţă tocmai *absentarea* şi nicidecum ceea ce este absent. Στέρησις este εἶδος, însă εἶδός πως — un aspect şi o ajungere-la-prezenţă de un tip sau altul. Noi cei de astăzi sîntem mult prea înclinaţi să rezolvăm ceva de genul unei absente ajungeri-la-prezenţă într-un super-

ficial joc dialectic al conceptelor, în loc să sesizăm ceea ce are ea surprinzător; căci în στέρησις se învăluie esența lui φύσις. Pentru a vedea aceasta, trebuie ca mai întîi să găsim răspunsul la întrebarea a doua.

Referitor la 2. Cum se raportează στέρησις la μορφή? Ansamblul-punerilor în aspect este κίνησις, adică o schimbare de la ceva la ceva, schimbare care în sine este o „erupere". Cînd vinul se acrește și devine oțet de vin, atunci el nu devine pur și simplu nimic. Spunem, ce-i drept: *die Sache ist Essig* („lucrul s-a făcut oțet") și vrem să dăm de înțeles că din el n-a mai ieșit „nimic", deci că din el nu a ieșit ceea ce ne-am așteptat. În „oțet" rezidă neapariția, absentarea vinului. Μορφή, în calitate de γένεσις, este ὁδός, aflarea pe-drum de la un „încă nu" către „nu mai". Ansamblul-punerilor în aspect lasă întotdeauna să ajungă la prezență în așa fel încît *în* ajungerea-la-prezență ajunge totodată la prezență o absentare. În măsura în care floarea „se deschide" (φύει), învelișul mugurelui se desprinde; fructul iese la iveală, în timp ce floarea dispare. Ansamblul-punerilor în aspect, μορφή-ul, are caracter de στέρησις, ceea ce înseamnă că μορφή este διχῶς, este *în sine dublă*, ajungere-la-prezență a absentării *(Anwesung der Abwesung)*. Și în felul acesta și-a primit deja răspunsul cea de a treia întrebare.

Referitor la 3. În ce sens esența lui φύσις este dublă? Φύσις este, ca φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν, o modalitate a lui ἐνέργεια, adică a lui οὐσία, și anume punerea-de-sine-aici — pornind din sine și către sine. Însă în esențiala „aflare-pe-drum" un lucru pus-aici *(ein Hergestelltes)* (și nu unul făcut) este *înlăturat* *(weggestellt)*, de pildă floarea de către fruct. Însă în această *înlăturare*, ansamblul-punerilor în aspect, φύσις, nu se abandonează; dimpotrivă: ca fruct, lucrul crescut se reîntoarce în sămînța sa care, potrivit esenței sale, nu este altceva decît deschidere în aspect, ὁδὸς φύσεως εἰς φύσιν. Orice vietate, deîndată ce intră în viață, începe deja să moară și invers: a muri înseamnă încă a trăi, de vreme ce numai ceea ce 298
este viu poate să moară; moartea *poate* fi chiar „actul" suprem al vieții. Φύσις-ul este înlăturarea de sine a φύσις-ului care se pune pe sine aici și, de aceea, din ea face parte o trimitere către sine, unică în felul ei, a ceea

ce, *prin intermediul ei abia*, se transformă dintr-un disponibil — cum ar fi de pildă apa, lumina, aerul — într-un lucru apt-pentru, de pildă într-o substanță nutritivă și, astfel, în sevă și oase. Acest lucru apt-pentru poate fi considerat în sine drept ceva disponibil, iar disponibilul poate fi considerat ca materie și φύσις-ul ca o „modificare de materie". Materia la rîndul ei poate fi retrimisă către ceea-ce-se-află-de-față fără nici o excepție și acest ceva aflat de față poate fi considerat drept persistentul și persistentul-prin-excelență și, astfel, într-un anume sens, drept ceea ce posedă în cel mai înalt grad natura de ființă, putînd fi desemnat drept φύσις. Privită astfel, φύσις poate fi abordată pe dubla sa latură, potrivit materiei și potrivit formei. Această abordare dublă își are temeiul în acea esență originară dublă a lui φύσις sau, mai exact, într-o răstălmăcire a lui δυνάμει ὄν, a lucrului apt-pentru, care ajunge să fie considerat un simplu disponibil aflat la îndemînă. Doctrina lui Antiphon și tradiția ei neîntreruptă pînă la ora actuală mai prinde doar extrema neesență a lui φύσις și o umflă declarînd-o esența propriu-zisă și unică, astfel încît umflarea aceasta rămîne într-adevăr, esența oricărei neesențe.

Referitor la 4. Ce rezultă din natura dublă a lui φύσις pentru determinarea definitivă a esenței ei? Răspuns: caracterul simplu-unitar al esenței ei. Dacă ținem seama de întreg, avem acum *două* determinări ale esenței lui φύσις în conceptul respectiv. Una surprinde φύσις-ul ca ἀρχὴ κινήσεως τοῦ κινουμένου καθ' αὑτό, ca putere inițiatoare de a dispune de mobilitatea unui lucru mobil pornind de la el însuși. Cealaltă surprinde φύσις-ul ca μορφή, adică drept γένεσις, și aceasta înseamnă drept κίνησις. Dacă gîndim ambele determinări strîngîndu-le laolaltă în una singură, atunci φύσις privită pornind de la prima nu este altceva decît ἀρχή φύσεως și tocmai acest lucru îl spune și cea de a doua determinare potrivit căreia φύσις este φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν; φύσις însăși este punct de pornire pentru sine însăși și puterea-de-a-dispune-de-sine-însăși. Din punctul de vedere al celei de a doua determinări, φύσις este μορφὴ ἀρχῆς, ansamblul-punerilor în care aspectul se pune pe el însuși *în* puterea-de-a-
299 dispune-de... și *ca* putere-de-a-dispune-de ansamblul-punerilor în aspect. Μορφή este esența lui φύσις ca ἀρχή,

iar ἀρχή este esența lui φύσις ca μορφή, în măsura în care aceasta își are unicitatea în aceea că în ea εἶδος-ul se aduce pe sine la prezență, pornind de la sine și ca atare și că nu are nevoie, precum în cazul lui τέχνη, de o πάησις care s-ar adăuga pentru a aduce aici un lucru aflat altminteri de față — cum ar fi de pildă lemnul — în aspectul „masă“ ; ceea-ce-a-fost-adus-aici nu este niciodată pe drum pornind de la sine însuși și nu poate fi niciodată pe drum către o masă.

În schimb, φύσις este ajungerea-la-prezență — aflată pe drum pornind de la sine însăși și către sine însăși — a absentării ei înseși. Ca o atare absentare, ea rămîne o reîntoarcere-în-sine, reîntoarcerea care este însă numai mersul unei deschideri.

Dar aici în *Fizica*, Aristotel concepe φύσις-ul drept natura-de-ființă (οὐσία) a unui domeniu propriu (închis în sine) al ființării, în speță al „lucrurilor crescute“, spre deosebire de cele „făcute“. În privința felului său de *a fi*, această ființare provine tocmai din φύσις, despre care, de aceea, Aristotel spune: ἕν γὰρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις: *o* stirpe anume a ființei /printre altele/ pentru ființarea (cu mai multe stirpe) este φύσις. Acest lucru Aristotel îl spune într-un tratat care a fost clasat mai tîrziu, odată cu ordonarea definitivă a scrierilor sale de către școala peripatetică, printre acelea care de atunci poartă titlul μετὰ τὰ φυσικά, adică cele care țin, ce-i drept, de φυσικά și care, totuși, nu țin de ele. Tratatul care astăzi este desemnat drept cartea Γ (IV) a *Metafizicii* oferă, despre φύσις, în capitolul al 3-lea, explicația menționată care este identică cu ce a fost declarat în capitolul 1 (interpretat aici) al cărții B din *Fizica* drept propoziție călăuzitoare: φύσις *este o modalitate a lui* οὐσία. Numai că *același* tratat al *Metafizicii* spune deja în primul său capitol exact contrariul: οὐσία (ființa ființării ca atare în întregul ei) este φύσις τις — ceva de felul lui φύσις. Însă Aristotel nu vrea nici pe departe să spună prin aceasta că esența ființei în genere este în fapt de felul acelei φύσις pe care o caracterizează deîndată în mod explicit ca fiind doar *o* stirpe a ființei pe lîngă altele. 300
Dimpotrivă, propoziția aceea abia exprimată, potrivit căreia οὐσία ar fi φύσις τις, este un *ecou* al marelui început al filozofiei eline și al primului început al filozofiei occi-

dentale. În acest început ființa este gîndită ca φύσις, în așa fel încît acea φύσις pe care Aristotel o definește în conceptul ei esențial nu poate fi ea însăși decît un derivat al φύσις-ului originar. Și un ecou abia deslușit și neînțeles al acelei φύσις schițate inițial ca ființă a ființării a mai ajuns chiar și pînă la *noi*, în măsura în care vorbim despre „natura" lucrurilor despre „natura" statului și despre „natura" omului, fără să avem în vedere atunci cînd ne exprimăm astfel „fundamentele" naturale (gîndite fizic, chimic și biologic), ci *ființa și esența* ființării ca atare.

Dar cum să gîndim noi φύσις-ul așa cum a fost gîndit originar? Mai există oare urme ale modului în care a fost schițat φύσις-ul în fragmentele rămase de la gînditorii originari? Desigur; și nu numai urme, ci tot ce au spus ei, tot ce mai putem noi asculta astăzi, vorbește, dacă știm să ascultăm cum trebuie, *doar* despre φύσις. Dovada *indirectă* pentru aceasta rezidă în *rătăcirea*, înstăpînită de multă vreme, proprie interpretării istorice care înțelege gîndirea elină originară ca pe o „filozofie a *naturii*", în sensul unei „chimii" „primitive". Dar să lăsăm această rătăcire în seama propriei ei decăderi.

Să gîndim în încheiere fragmentul unui gînditor originar care vorbește nemijlocit despre φύσις și are în vedere (vezi fragmentul 1) ființa ființării în întregul ei. Fragmentul 123 (preluat din Porphyrios) al lui Heraclit sună: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Ființei îi place să se ascundă. Ce vrea să spună aceasta? S-a afirmat, și încă se mai afirmă, că potrivit acestui fragment ființa este greu accesibilă și că este nevoie de mari eforturi pentru a o scoate din ascunzișul ei și deopotrivă pentru a-i risipi ascunderea-de-sine. Dar necesar este tocmai opusul: ascunderea-de-sine ține de preferința ființei, adică de acel ceva în care ea și-a fixat esența. Iar esența ființei este de a ieși din ascundere, de a se deschide, de a veni
301 în neascuns — φύσις. Numai ceea ce, potrivit esenței sale, *iese* din ascundere și trebuie să iasă din ascundere poate îndrăgi ascunderea. Numai ceea ce este ieșire-din-ascundere poate fi ascundere. Și de aceea nu e vorba de a depăși acel κρύπτεσθαι al lui φύσις și de a i-l smulge, ci sarcina

este cu mult mai dificilă: a lăsa lui φύσις, ca făcînd parte din ea, acel **κρύπτεσθαι** în toată puritatea esenței sale.

Ființa este ieșirea-din-ascundere care se ascunde — φύσις în sensul ei originar. Această ieșire-din-ascundere este ieșirea-la-iveală în starea-de-neascundere și aceasta înseamnă a adăposti starea-de-neascundere ca o stare-de neascundere în esență: starea-de-neascundere înseamnă **ἀ-λήθεια** — adevărul, cum obișnuim să traducem; aceasta nu este la origine — ceea ce înseamnă „potrivit esenței sale" — o proprietate a cunoașterii și a enunțării umane, adevărul este cu atît mai puțin o simplă valoare sau o „idee" către a cărei realizare omul ar trebui, nu se știe prea bine de ce, să aspire, ci adevărul ține, ca ieșire-din-ascundere, de ființa însăși: φύσις este **ἀλήθεια,** ieșire-din-ascundere și, de aceea, κρύπτεσθαι φιλεῖ.

/Deoarece φύσις este, în sensul „fizicii", o modalitate a lui **οὐσία** și deoarece **οὐσία** provine, în însăși esența ei, din φύσις-ul schițat în chip originar, de aceea **ἀλήθεια** ține de ființă și *tocmai de aceea* se dezvăluie, ca *o* caracteristică a lui **οὐσία,** *ajungerea-la-prezență* în deschisul lui ἰδέα (Platon) și a lui εἶδος κατὰ τὸν λόγον (Aristotel), și *tocmai de aceea*, pentru acesta din urmă, *devine vizibilă* esența lui κίνησις ca ἐντελέχαει și ἐνέργεια./



POSTFAȚĂ
LA „CE ESTE METAFIZICA?"

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Postfața la *„Ce este metafizica?"* a fost scrisă după 14 ani de la rostirea și publicarea, în 1929, a faimoasei prelegeri inaugurale de la Universitatea din Freiburg. După cum arătăm în *Nota introductivă* la această prelegere, *Was ist Metaphysik?* a avut un răsunet aparte în cultura filozofică europeană, fiind prima piesă heideggeriană tradusă în mai multe limbi. Însă pe măsura acestui răsunet au fost și obiecțiile și neînțelegerile care s-au adunat în tot acest răstimp în jurul prelegerii. Tocmai cu gîndul la ele a alcătuit Heidegger *Postfața* pe care a adăugat-o ediției a IV-a din *Was ist Metaphysik?*, apărută, ca broșură de sine stătătoare, în 1943, la editura Vittorio Klostermann din Frankfurt.

Structura piesei este extrem de simplă: 1) un preambul, în care se arată că întrebarea „Ce este metafizica?" a reprezentat produsul unei gîndiri ce depășise metafizica, dar care vorbea încă limbajul lucrului depășit; 2) gruparea obiecțiilor aduse între timp prelegerii, pe trei puncte distincte, marcate ca atare în text; 3) răspunsurile lui Heidegger la aceste obiecții, într-o suită unică, dar ale cărei articulații corespund fiecărei obiecții în parte. — În cele ce urmează vom reconstitui pe scurt traseul *Postfeței*, pentru a ne opri apoi asupra cîtorva probleme.

Întrebarea „Ce este metafizica?" a fost provocată de un „prilej special": o prelegere inaugurală ținută în fața facultăților de științe adunate laolaltă. Ea a vizat temeiul metafizicii prin opoziție cu știința modernă, deci cu suprema „modalitate a obiectualizării calculatoare a ființării". O atare obiectualizare nu poate trece niciodată dincolo de ființare, de vreme ce ea socotește că ființa e însăși ființarea. Prelegerea a realizat acest salt dincolo de ființare prin revelarea Nimicului ca „altceva"-ul absolut al ființării. În vederea acestui salt, ea a recurs la teama esențială *(Angst)* și a denunțat neputința logicii de a accede la „altceva"-ul ființării.

În anii care au urmat apariției prelegerii, acesteia i-au fost aduse trei tipuri de obiecții: 1. Nimicul a devenit unicul obiect al metafizicii, de unde rezultă că prelegerea practică o „filozofie a Nimicului" și propovăduiește nihilismul. 2. Prelegerea promovează o „filozofie a temerii", care paralizează voința de acțiune și îndeamnă la lașitate. 3. Prelegerea lasă judecata în seama unei „stări de spirit" și se îndreaptă astfel împotriva logicii.

Răspunsurile lui Heidegger — 1. Nimicul nu e negarea a tot ce ființează, ci lumina negativă în care apare faptul-de-a-fi, în care se manifestă miracolul că *este* ființare, şi nu Nimic. Nimicul este vastitatea termenului opus „care conferă oricărei ființări certitudinea de a fi". *Altceva*-ul ființării pe care îl revelă Nimicul este tocmai ființa. De aceea, Nimicul apare drept „vălul ființei", treapta premergătoare către ea. — 2. Teama este starea care „ne dăruieşte experiența ființei ca Altceva în raport cu întreaga ființare". Ea nu este un sentiment izolat, în rînd cu celelalte sentimente, ci este teamă *esențială*, o stare de spirit care se determină *numai în relație cu Nimicul.* Iar a îndura teama esențială care, prin intermediul Nimicului, trimite la miracolul lui „a fi" presupune *curaj*: curajul de „a ține piept Nimicului" şi de a descoperi spațiul ființei în deschisul căruia orice ființare revine la propria-i ființă. Această gîndire care *are curajul* de a gîndi ființa, străbătînd toate straturile uitării ce au acoperit-o, este *gîndirea esențială.* — 3. Această gîndire esențială este o depăşire a *logicii*, în măsura în care a face experiența adevărului ființei presupune a depăşi adevărurile ce decurg din obiectualizarea ființării. Exactitatea cu care operează această obiectualizare nu este forma supremă a adevărului şi nici forma cea mai riguroasă a gîndirii. Gîndirea exactă decurge în exclusivitate din calculul cu ființarea şi, în acest sens, ea este opusul absolut al gîndirii esențiale, a cărei rigoare provine din strădania de a menține, în cunoaştere, raportul cu ființa. „Gîndirea ale cărei gînduri nu numai că nu calculează, ci sînt determinate chiar pornind de la Altceva-ul ființării, o voi numi gîndirea esențială. În loc să calculeze cu ființarea pentru a obține ființarea, ea se risipeşte dăruindu-se în ființă pentru adevărul ființei." (GA 9, p. 309; trad. rom. p. 287)

Gîndirea esențială presupune *un sacrificiu.* Sacrificiul care se manifestă în gîndirea esențială este o risipire de sine a omului în vederea vegherii ființei; el este *răspunsul* la „generozitatea cu care ființa s-a dăruit esenței omului în gîndire". Prin gîndirea esențială se vădeşte că relația omului cu ființa este un schimb de daruri: ființa se dăruieşte omului în gîndire şi cuvînt, iar omul asigură gîndirea şi rostirea ființei, adeverind-o şi păstrînd-o ca ființă. Esența sacrificiului uman în această relație constă tocmai în „despărțirea de ființare pe drumul către păstrarea şi adeverirea bunăvoinței ființei". Sacrificiul esențial nu este niciodată cel înfăptuit în domeniul ființării, ci cel pe care îl realizează gîndirea esențială în permanenta aducere aminte a faptului de a fi. — Gîndirea esențială, în măsura în care gîndeşte ființa, are o răspundere aparte față de cuvînt. Cuvîntul gîndirii esențiale, ca şi cel al creației poetice, se bazează pe o ascultare prealabilă şi pe o „îndelung ocrotită tăcere": această tăcere şi această ascultare au în vedere „cuvîntul rostit de vocea mută a ființei". Doar pe temeiul lui poate omul să aducă ființa la nivelul limbii.

Postfața a fost aleasă de Heidegger însuşi pentru a figura în volumul *Wegmarken;* în ciuda proporţiilor sale reduse, ea nu este o piesă de rînd ci, dimpotrivă, reprezintă, în însăşi virtutea acestei alegeri, un *reper* pe „drumul gîndirii“ heideggeriene. Într-adevăr, aceea schimbare a accentelor în raportul dintre *Dasein* şi fiinţă, despre care aminteam în *Excurs despre „Kehre“*, este aici mai limpede ca oriunde. Felul în care se vorbeşte în aceste pagini despre „exigenţa“ *(Anspruch)* fiinţei şi despre „vocea“ *(Stimme)* ei, despre faptul că fiinţa nu este un produs al gîndirii, ci, dimpotrivă, că gîndirea este un „eveniment al fiinţei“, nu lasă nici o îndoială privitoare la preeminenţa fiinţei faţă de *Dasein*, la instaurarea unui alt tip de relaţie între cei doi termeni, prin raport cu perioada lui *Sein und Zeit.*

S-a vorbit, de asemenea, în legătură cu aceste pagini (GADAMER, 1983, 43), despre un „patos eshatologic“ legat de catastrofa germană a acelor ani. Dar dacă o proiectăm pe fundalul epocii, *Postfața* are mai degrabă un *patos al subversiei*, cum de puţine ori filozofia a reuşit să obţină folosind un limbaj indirect. Căci ce însemna oare *atunci* să opui „gîndirea esenţială a fiinţei“ *(das wesentliche Denken)* „gîndirii calculatoare“ *(das rechnende Denken)* care obiectualizează totul şi care aserveşte totul în numele voinţei ce nu cunoaşte margini? Ce însemna să vorbeşti despre „teama esenţială“ şi despre „sfială“ într-un moment cînd totul devenise ideologie a faptei, acţiunii şi curajului? Ce însemna să glorifici, dimpotrivă, curajul de *a gîndi* această „minune a minunilor“ care este faptul de a fi, curajul de „a ţine piept Nimicului“? Şi ce însemna să spui că sacrificiul esenţial nu este niciodată cel care se măsoară prin acţiuni şi fapte, prin folos şi scopuri, oricît de sus aşezate, ci doar prin acea despărţire de realul fiinţării care, singura, poate conduce la păstrarea adevărului fiinţei? Oare toţi biografii care glosează la nesfîrşit în jurul semnificaţiei celor zece luni de rectorat ale lui Heidegger din 1933 nu ar putea interpreta, cu un folos sporit, această „faptă a gîndirii“ care este *Postfața* scrisă zece ani mai tîrziu?

O problemă aparte pe care o ridică *Postfața* şi care va fi reluată pe larg trei ani mai tîrziu, în 1946, în *Scrisoare despre „umanism“*, este aceea a relaţiei limbă — om — fiinţă. Poate că nicăieri nu se înţelege mai bine care este adevăratul raport între om şi fiinţă la Heidegger, în perioada de după *Kehre*, decît în explicarea fenomenului limbii. Heidegger nu gîndeşte limba din punct de vedere psihologic, genetic sau „lingvistic“, ci fenomenologic; în realizarea actului vorbirii, limba apare ca un fenomen care este dat în prealabil (DEMSKE, 1963, 134—35). Din această perspectivă, primordial nu este faptul că omul vorbeşte, ci limba; faptul că „limba vorbeşte“ *(die Sprache spricht)* ne lasă să înţelegem că în ea se exprimă o instanţă care premerge omului şi care face cu putinţă vorbirea acestuia

Originar vorbind, există o „voce a ființei" care se adresează omului tocmai pentru ca, prin intermediul lui, ea să poată ieși din tăcerea care o caracterizează („vocea mută a ființei"). Ființa *are nevoie* de om pentru a se exprima, căci de fapt *ea nu vorbește.* De vorbit, nu poate vorbi decît ceva de ordinul ființării; de vorbit, nu vorbesc decît oamenii și zeii. Între ființă și om nu există un dialog (SCHULZ, 1967, 122). Ființa ajunge la limbă doar în măsura în care omul o aduce la limbă. Vorbirea autentică este tocmai aceea în care omul nu se exprimă pe sine, ci dă glas „cuvîntului tăcut" al ființei, după o prealabilă ascultare a lui. Dar nu toți oamenii sînt în stare de o asemenea ascultare și, deci, de o asemenea vorbire autentică. Singurii capabili să perceapă, în suita ascunderilor și dezvăluirilor ei, „glasul" ființei și să-i reproducă adresarea sînt *gînditorii* și *poe*[illegible] sfîrșitul *Postfeței* survin faimoasele propoziții: „Gînditorul rostește fii[illegible]. Poetul numește sacrul". *(Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nenn*[illegible] *Heilige.)* Ce vor ele să spună?

Gînditorul, în măsura în care este agentul gîndirii esențiale, gîndește întotdeauna „ceva care i-a fost conferit" *(ein Zugeschicktes).* Chiar și atunci cînd gîndește și rostește ființarea, el o face din perspectiva ființei. Gîndirea gînditorului care rostește ființa poartă în ea modestia esențială a celui care știe că în gîndire el nu se exprimă pe sine, ci doar mesajul ființei adus, prin el, în limbă. El este mesagerul fidel al ființei, simplu mijlocitor între ființă și limbă. Gînditorul care rostește ființa este opusul celui care trăiește în uitarea ei și care nu vorbește constant decît despre ființare. Însă, de fapt, pînă și gînditorul ce a uitat de ființă nu face decît să aducă la nivelul limbii ființa ce i s-a sustras. (SCHULZ, 1969, 123).

Este straniu, dar trebuie s-o spunem, cînd vorbește despre un asemenea gînditor care rostește ființa, Heidegger nu se poate avea decît pe sine în vedere, de vreme ce *toată* istoria metafizicii occidentale s-a făcut vinovată de „uitarea ființei". În domeniul gîndirii, el nu poate vorbi de „gînditorul gînditorului" *(Denker des Denkers)*, așa cum în cel al poeziei s-a putut referi la Hölderlin ca „poetul poetului" *(Dichter des Dichters)* (SCHULZ, 1969, 123). Ceea ce înseamnă că, în vreme ce în poezie a existat un poet care a cunoscut „sacrul " și l-a „numit", în istoria gîndirii nici un gînditor nu a cunoscut esența gîndirii și nu a reușit să rostească ființa.

POSTFAȚĂ LA: „CE ESTE METAFIZICA?“[1]

Întrebarea „*Ce este metafizica?*“ continuă să rămînă o 303
întrebare. Pentru cel care stăruie în preajma acestei întrebări, postfața care urmează este o prefață mai originară. Întrebarea „*Ce este metafizica?*“ trece, întrebînd, dincolo de metafizică. Ea se naște dintr-o gîndire care s-a așezat deja în depășirea metafizicii. Ține de esența unor asemenea treceri faptul că, în anumite limite, ele se văd obligate să vorbească încă limbajul lucrului la a cărui depășire contribuie. Prilejul special cu care este pusă în discuție întrebarea privitoare la esența metafizicii nu trebuie să ne facă să credem că acest demers interogativ este constrîns să pornească de la științe. Cercetarea modernă este ancorată, cu alte modalități de reprezentare și cu alte moduri de producere ale ființării, în trăsătura fundamentală a acelui adevăr potrivit căruia tot ce ține de ființare poartă amprenta voinței de voință, a cărei formă incipientă s-a manifestat ca „voință de putere“. Concepută ca trăsătură fundamentală a naturii-de-ființă a ființării, „voința“ este echivalarea ființării cu realul, în așa fel încît realitatea realului este ridicată la rangul unei necondiționate putințe de confecționare proprie obiectualizării nelimitate. Știința modernă nu slujește un scop care îi este oferit abia ulterior și nici nu caută un „adevăr în sine“. Ca o modalitate a obiectualizării calculatoare a ființării, ea este o condiție instituită de însăși voința de voință, care tocmai astfel își asigură dominația esenței sale. Însă deoarece întreaga obiectualizare a ființării se rezumă la acumularea și asigurarea 304
acesteia, ea obținîndu-și din această ființare posibilitățile progresiei ei, obiectualizarea se rezumă la ființare

---

[1] Prima ediție a *Postfeței* (1943) purta următorul *motto:* „. . . metafizica — tot atît de abstractă și aproximativă precum și cuvîntul „gîndire“ — este cuvîntul de care mai mult sau mai puțin fuge oricine, ca de un om atins de ciumă.“ (Hegel, 1770—1831, WW XVII, p. 400).

și socotește că aceasta este deja ființa. Orice raportare la ființare stă astfel mărturie pentru faptul că există o știință *(Wissen)* a ființei și, totodată, pentru incapacitatea unei situări de la sine în legea adevărului acestei științe. Acest adevăr este adevărul despre ființare. Metafizica este istoria acestui adevăr. Ea spune ce anume este ființarea, ridicînd natura-de-ființă a ființării la rangul de concept. În natura-de-ființă a ființării, metafizica gîndește ființa, însă fără a putea, în modul ei de a gîndi, să gîndească adevărul ființei. Metafizica se mișcă pretutindeni în sfera adevărului ființei care, în termeni metafizici, rămîne necunoscutul temei neîntemeiat. Presupunînd însă că nu numai ființarea provine din ființă, ci că și ființa, și anume într-un chip mai originar, odihnește ea însăși în adevărul ei și că adevărul ființei există în chip esențial ca ființă a adevărului, atunci devine necesară întrebarea: ce anume este metafizica în temeiul ei? Acest demers interogativ trebuie să gîndească metafizic și, totodată, să gîndească pornind din temeiul metafizicii, adică să înceteze de a gîndi metafizic. Într-un sens esențial, un asemenea demers interogativ rămîne ambiguu.

Orice încercare de a urmări gîndul ce se desfășoară în prelegere se va ciocni de aceea de anumite obstacole. Și acest lucru nu este rău deloc. Demersul interogativ devine astfel mai autentic. Orice întrebare adecvată este deja punte înspre răspuns. Răspunsurile esențiale sînt întotdeauna doar ultimul pas al demersului interogativ. Pasul acesta nu poate fi însă împlinit fără lungul șir al primilor și al următorilor pași. Răspunsul esențial își obține forța din insistența demersului interogativ. Răspunsul *(Antwort)* esențial nu este decît începutul unei răspunderi *(Verantwortung)*. Tocmai înlăuntrul acesteia demersul interogativ se trezește într-un chip mai originar. Așa se explică faptul că întrebarea autentică nu este anulată prin răspunsul găsit.

Obstacolele ce stau în calea celui care ar vrea să înso-
305 țească gîndul aflat în prelegere sînt de două feluri. Unele provin din enigmele care se ascund în sfera a ceea ce a fost gîndit aici. Celelalte se nasc din neputința și, adeseori, din refuzul de a gîndi. În sfera interogației cognitive pînă și nedumeririle trecătoare pot să ajute la ceva și,

cu atît mai mult, cele născute dintr-o meditație stăruitoare. Ba chiar și cele mai grosolane erori își au rolul lor, chiar dacă au fost comise în furia unei polemici oarbe. Trebuie doar ca reflecția să readucă totul în calmul meditației răbdătoare.

Nedumeririle și erorile precumpănitoare legate de această prelegere pot fi grupate în trei obiecții principale. Se spune:

1. Prelegerea transformă „Nimicul" în unicul obiect al metafizicii. Însă deoarece Nimicul este neînsemnatul prin excelență, această gîndire conduce la părerea că totul este nimic și că nu merită nici să trăiești, nici să mori. O „filozofie a Nimicului" este „nihilismul" desăvîrșit.

2. Prelegerea face dintr-o stare de spirit izolată și, pe deasupra, depresivă, în speță din teamă, singura stare de spirit fundamentală. Însă deoarece teama e starea sufletească a celor „temători" și lași, această gîndire neagă atitudinea încrezătoare pe care o presupune curajul. O „filozofie a temerii" paralizează voința de acțiune.

3. Prelegerea se îndreaptă împotriva „logicii". Însă deoarece intelectul cuprinde normele oricărui calcul și oricărei ordonări, această gîndire lasă judecata privitoare la adevăr în seama unei stări de spirit întîmplătoare. O filozofie a purei „simțiri" primejduiește gîndirea „exactă" și siguranța acțiunii.

O luare de atitudine adecvată față de aceste obiecții provine dintr-o nouă străbatere a prelegerii cu ajutorul gîndului. Ea poate să cîntărească dacă Nimicul, care potrivește teama în esența ei, se rezumă la o vidă negare a tot ce ființează sau dacă nu cumva ceea ce nu este niciodată și nicăieri ceva de ordinul ființării — ființa adică — se dezvăluie ca acel ceva care se deosebește de tot ce este de ordinul ființării. Oriunde și oricît de departe ar investiga cercetarea în sfera ființării, ea nu va găsi nicăieri ființa. Ea întîlnește întotdeauna numai ființarea, pentru că ea se oprește din capul locului, în intențiile ei explicative, 304
la nivelul ființării. Însă ființa nu este o proprietate de ordinul ființării care să fie atașată ființării. Ființa nu poate fi reprezentată și produsă obiectual, așa cum se întîmplă cu ființarea. Acest altceva care se opune în chip

absolut oricărei ființări este non-ființarea. Însă acest Nimic ființează în mod esențial în calitate de ființă. Prea pripit ne refuzăm gîndirii atunci cînd concepem Nimicul, apelînd la o explicație superficială, ca ceva fără de însemnătate și îl echivalăm cu ceva lipsit de esență. În loc să ne lăsăm pradă pripelii acesteia care însoțește perspicacitatea goală și să abandonăm enigmaticul evantai de înțelesuri ale Nimicului, trebuie să ne pregătim pentru acea unică disponibilitate care știe să afle în Nimic vastitatea acelui ceva care conferă oricărei ființări certitudinea de a fi. Acest ceva este ființa însăși. În lipsa ființei — a cărei esență abisală, dar încă nedesfășurată, ne trimite Nimicul în teama esențială — tot ce este de ordinul ființării ar rămîne în privațiunea de ființă. Numai că nici această privațiune de ființă nu este, la rîndul ei, ca părăsire de către ființă, un nimic fără de însemnătate; asta în cazul în care este vorba ca de adevărul ființei să țină faptul că ființa nu ființează fără ființare, că niciodată nu este o ființare fără ființă.

Teama e cea care ne dăruiește o experiență a ființei ca fiind Altceva în raport cu întreaga ființare, cu condiția ca noi să nu evităm teama din „teamă“, adică din simpla temere ce însoțește frica, să nu auzim vocea mută care ne pune în rezonanță cu spaima abisului. Dacă, însă, trimi-
307 țînd la teama esențială, noi părăsim totuși în chip arbitrar mersul gîndului din această prelegere și desprindem teama, ca stare de spirit chemată de acea voce, din relația cu Nimicul, atunci teama rămîne să fie un „sentiment“ izolat pe care îl putem distinge de alte sentimente și îl putem analiza în cadrul cunoscutului inventar al stărilor sufletești de care psihologia se ocupă cu atîta sîrg. Pe firul călăuzitor al disocierii superficiale dintre „sus“ și „jos“, „stările de spirit“ pot fi apoi rînduite în clase de stări care te înalță și în altele care te coboară. Vînătoarea febrilă după „tipuri“ și „contratipuri“ ale „sentimentelor“, după specii și subspecii ale acestor „tipuri“, nu va duce niciodată lipsă de pradă. Dar această cercetare antropologică întreprinsă asupra omului va rămîne întotdeauna în afara posibilității de a merge pe făgașul de gîndire al prelegerii; căci aceasta gîndește acordînd întreaga atenție vocii ființei și pătrunde astfel în potrivirea ce provine din această voce și care se adresează, cu exigența

ei, omului în esența sa, pentru ca acesta să deprindă a afla ființa în Nimic.

Faptul de a fi disponibil pentru teamă înseamnă să fii gata să împlinești, prin insistență, exigența supremă, singura care reușește să vizeze cu adevărat esența omului. Dintre toate ființările numai omul află, chemat de vocea ființei, minunea minunilor: *faptul că este ființare.* Cel chemat astfel în esența sa în adevărul ființei va fi de aceea întotdeauna așezat în chip esențial într-o anume stare de spirit. Curajul lucid de a îndura teama esențială chezășuiește posibilitatea misterioasă de a dobîndi experiența ființei. Căci nu departe de teama esențială, în calitatea ei de spaimă în fața abisului, locuiește sfiala. Ea luminează și oblăduiește acel loc de sălășluire al ființei umane înlăuntrul căruia curajul rămîne să se simtă acasă în ceea ce este durabil.

În schimb, „teama“ față de teamă se poate rătăci pînă într-atît încît să se înșele în privința relațiilor simple existente în esența temerii. Ce ar mai fi curajul dacă el nu și-ar găsi un contrasprijin constant în experiența temerii esențiale? În măsura în care depreciem teama esen- 308
țială și relația ființei cu omul așa cum se luminează prin această teamă, înjosim esența curajului. El are însă putința să țină piept Nimicului. În abisul spaimei, curajul recunoaște spațiul ființei în care abia a intrat și din a cărui deschidere-luminatoare *(Lichtung)* orice ființare revine în ceea ce este și în ceea ce poate fi ea. Prelegerea de față nu practică nici o „filozofie a temerii“, și nici nu încearcă să trezească prin vicleșug impresia unei „filozofii eroice“. Ea gîndește doar acel ceva care i s-a revelat gîndirii occidentale încă de la începuturile sale ca obiect necesar al gîndirii și care, cu toate acestea, a rămas pradă uitării: ființa. Dar ființa nu este un produs al gîndirii. Dimpotrivă, gîndirea esențială este un eveniment al ființei.

De aceea devine acum necesară și întrebarea abia formulată, dacă această gîndire se află oare deja înlăuntrul legii adevărului său atunci cînd nu face decît să urmeze acea gîndire pe care „logica“ o prinde în formulele și regulile sale. De ce pune prelegerea acest cuvînt între ghilimele? Pentru a sugera că „logica“ este numai *una* dintre interpretările ce se pot da esenței gîndirii și anume

aceea care, prin însuși numele ei, se întemeiază pe experiența ființei așa cum a fost ea dobîndită în gîndirea elină. Rezerva față de „logică“, al cărei urmaș degenerat poate fi considerată logistica, provine din conștiința faptului că există o gîndire care își află sursa în experiența adevărului ființei și nu în considerarea obiectualității ființării. Gîndirea exactă nu este niciodată gîndirea cea mai riguroasă, dacă e să ținem seama de faptul că rigoarea își obține esența din felul străduinței cu care cunoașterea menține, de fiecare dată, raportul cu ceea ce este esențial în ființare. Gîndirea exactă se aservește doar calculului cu ființarea și slujește în exclusivitate acestui calcul.

Orice calcul face ca ceea ce poate fi numărat să se dizolve în ceea ce este numărat, făcîndu-l astfel disponibil pentru următoarea numărătoare. Calculul nici nu lasă să apară altceva decît ceea ce este numărabil. Orice lucru este doar în măsura în care se află în sfera numărabilului. Ceea ce a fost numărat asigură, de fiecare dată, mersul înainte al numărătorii. Progresînd, această numărătoare consumă cifrele și este, ea însăși, o permanentă
309 mistuire de sine. Deplina reușită a calculului cu ființarea trece drept explicare a ființei ființării. Calculul utilizează din capul locului tot ce ține de ființare ca pe ceva numărabil și consumă pentru numărătoare ceea ce a fost numărat. Această utilizare consumatoare a ființării trădează caracterul mistuitor al calculului. Numai datorită faptului că cifra este augmentabilă la infinit — și aceasta deopotrivă în direcția cifrelor mari și a celor mici —, esența mistuitoare a calculului se poate ascunde în spatele produselor ei și poate împrumuta gîndirii calculatoare aparența de productivitate, în timp ce ea, anticipînd și nu bazîndu-se pe rezultatele ei ulterioare, pune în evidență orice ființare doar sub forma a ceea ce poate fi pus la dispoziție și mistuit. Gîndirea calculatoare se constrînge pe sine să domine totul sprijinindu-se pe consecvența demersului său. Această gîndire nu poate bănui că tot ce ține de caracterul calculabil al calculului este, deja înainte de sumele și produsele calculate de ea, un întreg a cărui unitate ține, ce-i drept, de ceea ce este incalculabil și se sustrage, împreună cu stranietatea sa, oricărei tentative a calculului de a-l prinde. Însă acel ceva care, pretutindeni și întotdeauna, s-a refuzat din

capul locului pretențiilor calculului și care, totuși, îi
este omului de fiecare dată mai aproape, în enigmatica
sa incognoscibilitate, decît orice ființare în care el se
instalează pe sine laolaltă cu planurile sale — poate uneori
să potrivească esența omului într-o gîndire al cărei ade-
văr nu poate fi surprins de nici un fel de „logică“. Gîndirea
ale cărei gînduri nu numai că nu calculează, ci sînt deter-
minate chiar pornind de la Altceva-ul ființării, o voi
numi gîndirea esențială. În loc să calculeze cu ființarea
pentru a obține ființarea, ea se risipește dăruindu-se în
ființă pentru adevărul ființei. Această gîndire răspunde
exigenței pe care i-o adresează ființa, în măsura în care
omul remite esența istorică simplității ce caracterizează
singura necesitate care nu constrînge-obligînd, ci care
creează nevoia ce se împlinește în libertatea sacrificiului.
Păstrarea adeveritoare a adevărului ființei — orice i s-ar 310
întîmpla omului și întregii ființării — iată ceea ce se
impune. Sacrificiul este risipirea de sine prin dăruire a
ființei umane, o risipire care este liberă de orice constrîn-
gere, deoarece se naște din abisul libertății și poartă către
păstrarea adeveritoare a adevărului ființei pentru fiin-
țare. În sacrificiu survine recunoștința ascunsă, singura
care onorează generozitatea cu care ființa s-a dăruit
esenței omului în gîndire, pentru ca aceasta, în raportul
său cu ființa, să ia asupră-și vegherea ființei. Gîndirea
originară este ecoul bunăvoinței ființei, în care se lumi-
nează și în care survine acel unic lucru: că este ființare.
Acest ecou este răspunsul omului la cuvîntul rostit de
vocea mută a ființei. Răspunsul gîndirii este originea
cuvîntului uman, iar acest cuvînt este cel care, el abia,
lasă să se nască limba ca manifestare a cuvîntului în
cuvinte. Dacă nu ar exista uneori, în chiar temeiul esenței
omului istoric, o gîndire ascunsă, atunci el nu ar fi nici-
cînd capabil de recunoștință, dacă admitem că în orice
manifestare a gîndirii și a recunoștinței trebui să existe,
totuși, o gîndire care gîndește în chip originar adevărul
ființei. Cum altfel ar putea vreodată umanitatea să găsea-
scă o cale către recunoștința originară, cum, dacă nu prin
aceea că bunăvoința ființei acordă omului, prin relația
deschisă cu ea însăși, noblețea sărăciei în care libertatea
sacrificiului își ascunde comoara esenței sale. Sacrificiul
este despărțirea de ființare pe drumul către păstrarea

și adeverirea bunăvoinței ființei. Desigur, sacrificiul poate fi pregătit și slujit prin acțiuni și înfăptuiri în domeniul ființării, dar nu poate fi niciodată împlinit prin așa ceva.
311 Împlinirea sa provine din insistența cu care orice om istoric păstrează și adeverește prin acțiune — gîndirea esențială este și ea un mod de a acționa — *Dasein*-ul dobîndit pentru păstrarea și adeverirea demnității ființei. Această insistență este calmul care nu înțelege să renunțe la disponibilitatea ascunsă pentru ceea ce este despărțire în orice sacrificiu. Sacrificiul își află locul firesc în esența evenimentului prin care ființa se adresează cu exigențele sale omului, în vederea adevărului ființei. Tocmai de aceea acolo unde e vorba de sacrificiu nu încape calculul prin care sacrificiul este de fiecare dată raportat doar la folos sau la lipsa de folos, indiferent dacă scopurile sînt modeste sau așezate foarte sus. Un asemenea calcul ruinează esența sacrificiului. Dorința pătimașă de a avea scopuri tulbură limpezimea sfielii deschise către teamă, acea sfială proprie spiritului de sacrificiu ce a îndrăznit să se așeze în vecinătatea indestructibilului.

Gîndirea ce gîndește ființa nu-și caută un punct de sprijin în ființare. Gîndirea esențială este atentă la semnele lente ale incalculabilului și recunoaște în acesta sosirea imemorabilă a ceea ce nu poate fi ocolit. Această gîndire este atentă la adevărul ființei și ajută astfel ființa adevărului să își găsească sălașul în umanitatea istorică. Acest ajutor nu are ca efect succesul, deoarece el nu are nevoie de nici un efect. Gîndirea esențială ajută ca simplă insistență în *Dasein*, în măsura în care, în contact cu această insistență se naște o alta asemenea ei, fără ca ea să poată dispune de aceasta sau măcar să știe de ea.

Gîndirea, ascultînd supusă vocea ființei, caută, pentru ființă, cuvîntul de la care pornind, adevărul ființei ajunge la limbă. Abia atunci cînd limba omului istoric izvorăște din cuvînt, atunci, abia, ea își află buna așezare. Însă dacă își află buna așezare, atunci ea ajunge în preajma certitudinii pe care o aduce cu sine vocea mută a izvoarelor ascunse. Gîndirea ce gîndește ființa ocrotește cuvîntul și împlinește, în această ocrotire, menirea sa. Aceasta este grija pentru felul în care este limba folosită. Rostirea celui ce gîndește provine dintr-o îndelung ocrotită tăcere

(Sprachlosigkeit) și din limpezirea grijulie a domeniului care se luminează și se deschide în această tăcere. Şi din aceeași sursă provine numirea ce cade în seama poetului. 312
Deoarece, însă, ceea ce este identic este identic numai în măsura în care este diferit, creația poetică și gîndirea, prin ascultarea grijulie a cuvîntului, sînt identice în chipul cel mai pur, dar sînt totodată, în chiar esența lor, nespus de departe una de alta. Gînditorul rostește ființa. Poetul numește sacrul. Întrebarea cum anume sînt legate între ele și, deopotrivă, cum sînt separate poezia, recunoștința și gîndirea atunci cînd sînt gîndite pornind de la înrîurirea esențială a ființei — trebuie să rămînă aici fără răspuns. Pesemne că recunoștința și poezia provin în chipuri diferite din gîndirea originară de care ele au nevoie fără să ajungă, totuși, să fie în ele însele o gîndire.

Se știu, desigur, multe lucruri despre raportul dintre filozofie și poezie. Însă nu știm nimic despre dialogul dintre poeți și gînditori ce „locuiesc, vecini, pe munții depărtați în veșnicie“.

Unul dintre locurile în care tăcerea se manifestă în chip esențial este teama înțeleasă ca spaima pe care abisul Nimicului o trezește în om. Nimicul ca Altul *(das Andere)* în raport cu ființarea este vălul ființei. În ființă s-a și împlinit în chip originar orice destin al ființării.

Ultima creație poetică a ultimului poet din elenitatea timpurie, *Oedip la Colonos* a lui Sofocle, se încheie cu versurile care se întorc, fără a putea fi urmărite cu gîndul, asupra istoriei ascunse a acestui popor și care păstrează intrarea acestuia în adevărul neștiut al ființei:

ἀλλ' ἀποπαύετε μηδ' ἐπὶ πλείω
θρῆνον ἐγείρετε·
πάντως γὰρ ἔχει τάδε κῦρος.

„Însă opriți-vă acum și nicicînd
Jalea nu vă prindă iar.
Căci pretutindeni o hotărîre de împlinire
păstrează la sine propriul ce survine“.

SCRISOARE DESPRE „UMANISM“

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Scrisă în 1946, așezată deci la jumătatea vieții de gînditor a lui Heidegger, *Scrisoarea* captează toate drumurile gîndirii heideggeriene, lăsîndu-le să alunece, consolidate și purificate, dinspre trecut spre viitorul lor. Tema *Scrisorii* este însăși aceea pe care a scos-o în prim plan mișcarea gîndului împlinită prin *Kehre**: raportul ființei cu esența omului.* Despre *om* este vorba în această *Scrisoare*, dar despre om așa cum este el gîndit din perspectiva ființei. Gîndirea despre om depășește astfel umanismul tradițional, în care omul apărea în calitate de centru și de stăpîn al ființării. Singura calitate a omului este acum aceea de gînditor și rostitor *al ființei*. De aceea, gîndirea despre om devine în mod necesar, iar și iar, gîndire despre ființă. În centrul *Scrisorii* stă tema ființei, singura din perspectiva căreia discursul despre om își poate dobîndi rigoarea. Peste tot în paginile acestea este vorba de un *proces de reorientare* care implică gîndirea însăși: aceasta este retrasă din domeniul în care a făcut-o să se exerseze metafizica occidentală și reașezată în fața unicului ei obiect autentic — ființa. Numai în felul acesta poate lua sfîrșit, în gîndirea despre om, conjurația bimilenară a umanismului și metafizicii.

În cele ce urmează, ne vom rezuma, în primă instanță, la un *inventar* al ideilor mai importante care gravitează, toate, în jurul temei anunțate, pentru ca apoi să ne oprim pe larg — sub forma unui *Excurs despre Lichtung* — asupra termenului-cheie în care se concentrează, în cele din urmă, gîndirea lui Heidegger despre ființă. În ordinea desfășurării discursului, dictată de întrebările lui Jean Beaufret, cel care a prilejuit nașterea *Scrisorii despre „umanism“*, iată care sînt aceste idei:

— gîndirea și limba ca expresie a raportului ființei cu esența omului;

— raportul gîndire—acțiune și eliberarea de interpretarea „tehnică“ a gîndirii;

— umanismul ca expresie derivată a metafizicii, deci a ieșirii gîndirii din elementul ei: ființa;

— esența omului este ec-sistența, adică situarea acestuia în deschiderea-luminatoare *(Lichtung)* a ființei;

---

* Vezi *Nota introductivă* la *Despre esența adevărului*, paragraful final: *Excurs despre* „Kehre“.

— omul este „aruncat" de către ființă în adevărul ființei și devine, ca atare, veghetorul ei. („Omul este păstorul ființei".);

— raportul dintre destin *(Geschick)*, ca destin al ființei, și Istorie *(Geschichte)*; concepția „destinală" despre istorie, derivată din raportul om-ființă;

— „lipsa de patrie" a omului, rezultat al abandonării ființării de către ființă;

— adevăratul umanism este cel care gîndește omul pornind de la apropierea lui de ființă;

— inventarul neînțelegerilor pe care le-a generat gîndirea lui Heidegger și răspunsurile lui Heidegger la ele;

— gîndirea despre ființă precede distincția dintre teoretic și practic pe care o presupune orice etică;

— ființa, Nimicul, originea negării și răul;

— adevăratele îndrumări pe care le poate primi omul sînt cele care provin din gîndirea ființei;

— limba ca „loc de adăpost al ființei" și ca „lăcaș al esenței omului".

EXCURS DESPRE LICHTUNG

Heidegger însuși explică în conferința *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* /„Sfîrșitul filozofiei și sarcina gîndirii"/* termenul de *Lichtung*, care joacă un rol privilegiat în gîndirea sa despre ființă și despre adevăr ca neascundere: „Numim această stare-de-deschidere care acordă o posibilă lăsare-de-a-străluci *(Scheinenlassen)* și o arătare — *Lichtung*. Din punct de vedere al istoriei limbii, cuvîntul german *Lichtung* este un calc lingvistic al cuvîntului francez *clairière*. El este format după cuvintele mai vechi *Waldung* și *Feldung*.

Luminișul pădurii *(Waldlichtung)* este cunoscut prin contrast cu desișul pădurii, ceea ce în germana mai veche poartă numele de *Dickung*. Substantivul *Lichtung* derivă din verbul *lichten*. Adjectivul *licht* este același cuvînt ca *leicht* („ușor"). *Etwas lichten* înseamnă „a ușura un lucru", a-l face liber și deschis, de pildă a elibera un loc în pădure prin tăierea

* Vezi *Zur Sache des Denkens* /„Despre «cauza» gîndirii"/, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, p. 71—72.

copacilor săi. Spaţiul liber care apare astfel este „luminişul“ *(Lichtung“)*. Ceea-ce-este-*licht*, în sensul de liber şi deschis, nu are nimic comun, nici din punct de vedere lingvistic, nici din punct de vedere practic cu adjectivul *licht*, care înseamnă „luminos“. De acest lucru trebuie să se ţină seama pentru a sesiza deosebirea dintre *Lichtung* („luminiş“) şi *Licht* („lumină“). Şi totuşi, există posibilitatea unei corelaţii practice între cele două. Lumina poate, într-adevăr, să cadă în *Lichtung*, în deschisul ei şi poate să înlesnească, aici, jocul dintre luminos şi întunecat. Dar niciodată nu este lumina cea care, ea mai întîi, creează luminişul, ci tocmai aceasta, lumina, este cea care presupune luminişul. Şi totuşi, luminişul, deschisul nu este liber doar pentru lumină şi umbră, ci, de asemenea, pentru sunetul ce răsună şi se pierde, pentru vocea ce se înalţă şi se stinge. *Lichtung* este deschisul pentru tot ceea ce ajunge la prezenţă şi se retrage din prezenţă“.

Acesta este deci comentariul lui Heidegger. Dacă privim acum dicţionarul etimologic, constătăm într-adevăr că verbul *lichten*, care este atestat din secolul al XVII-lea, este folosit în limbajul marinăresc pentru a desemna ridicarea ancorei, dar de asemenea şi pentru „a descărca o corabie“, deci „a uşura“, verbul *lichten* corespunzînd astfel lui *leichten*, care în germana de sus înseamnă tocmai „a uşura“. În schimb, *Lichtung* (sec. al XVIII-lea), ne spune dicţionarul, este legat de *lichten* care, tot în secolul al XVIII-lea, a apărut, independent de *lichten* de mai sus, ca derivat verbal al adjectivului *licht*, „luminos“; acest *lichten* nu spune deci altceva decît *hell machen*, „a face luminos“. *Lichtung* înseamnă, aşadar, „luminiş“.

Să observăm că în raport cu această situaţie, Heidegger a apropiat totuşi *Lichtung* de *etwas lichten* („a uşura ceva“) şi pe această linie a ajuns la „deschidere“. Relaţia primordială a lui *Lichtung* cu *lichten* („a face luminos“) este estompată, chiar dacă Heidegger recunoaşte că posibilitatea unei legături efective între *Lichtung* şi *Licht* continuă să existe; însă primoridială este *deschiderea*, şi nu *luminarea*. Pöggeler * afirmă explicit acest lucru: „Este drept că *Lichtung* nu este gîndită dinspre o metafizică a luminii, ci plecînd de la starea-de-deschidere *(Offenheit)* a unui luminiş *(Waldlichtung)* care se deschide în desişul pădurii.“

Şi totuşi există comentatori care aşează problema lui *Lichtung* într-o limpede filiaţie a dialecticii întunecare — luminare. Felul în care Heidegger gîndeşte fiinţa prin *Lichtung*, a afirmat JÄGER (1979, 179), prezintă înrudiri cu gîndirea lui Schelling: „Procesul pe care îl descrie Schelling trebuie desemnat printr-o expresie mai adecvată: *istorie a luminării (Lichtungsgeschichte); lumea este luminare a stării-de-ascundere şi noapte a naturii în absolut*. Conceptul de *Lichtung* trimite în vecinătatea gîndirii

---

* *Heideggers Begegnung mit Hölderlin*, în „Man and World“, 10, 1977, p. 41.

lui Heidegger despre ființă. Esența ființei este pusă în discuție și de Heidegger în dialectica dintre starea-de-ascundere și deschiderea-luminatoare *(Lichtung)*, starea-de-ascundere și luminozitate. (...) În asemenea locuri se pot găsi puncte de pornire pentru a înțelege mai bine gîndirea lui Heidegger pe fundalul tradiției istoric-filozofice". Jäger consideră că Heidegger nu ar fi ajuns la problema lui *Lichtung* fără „pasul epocal" pe care l-a marcat gîndirea în clipa cînd Schelling a vorbit despre „întunecarea temeiului ființei" și „înnoptarea temeiului metafizic al sensului": „Urmările sale pot fi văzute pînă astăzi. Sub auspiciile sale trebuie înțelese aspecte esențiale ale gîndirii din secolul al XIX-lea. Pe fundalul său devin mai limpezi trăsături esențiale ale gîndirii din secolul al XX-lea. Extinzînd, putem afirma că tocmai în prelungirea acestui proces trebuie gîndită pînă și noua interogare heideggeriană privitoare la deschiderea-luminatoare a ființei ca depășire a acestei întunecări". (JÄGER, 1979, 208).

Să reținem, însă, cu privire la *Lichtung*, că *ea este ființa însăși*, și nu o deschidere de proveniență misterioasă în interiorul căreia, apoi, apare ființa. Lichtung este „acel deschis care nu este creat de om și nici nu este rezultatul activității sale, dar care totuși constituie temeiul oricărei creații sau oricărei activități". (BIEMEL, 1983, 105).

SCRISOARE DESPRE „UMANISM"

către Jean Beaufret, Paris

Nu gîndim încă nici pe departe îndeajuns de hotărît 313
asupra esenței acțiunii. Cunoaştem acțiunea numai ca efectuare a unui efect *(Bewirken einer Wirkung)*. Realitatea efectivă *(Wirklichkeit)* a acestuia este prețuită după folosul lui. Însă esența acțiunii este aducerea la împlinire. Aducerea la împlinire înseamnă: a desfășura ceva în plinătatea esenței sale, a conduce în aceasta, *producere*. De aceea, la drept vorbind, susceptibil de a fi împlinit este numai ceea ce dinainte este. Ceea ce însă, înainte de orice „este", e ființa. Gîndirea aduce la împlinire raportul ființei cu esența omului. Ea nu face acest raport și nu se află la originea lui. Gîndirea îl oferă ființei doar ca ceea ce ei înseși îi este conferit de către ființă. Această oferire constă în faptul că în gîndire ființa vine înspre limbă. Limba este locul de adăpost al ființei. În adăpostul ei locuiește omul. Cei ce gîndesc și făuritorii de vers sînt veghetorii acestui adăpost. Veghea lor înseamnă aducerea la împlinire a putinței de manifestare a ființei, în măsura în care ei, prin rostirea lor, o aduc la limbă și o păstrează în limbă. Gîndirea nu devine acțiune abia prin aceea că ea este la originea unui efect sau că este aplicată. Gîndirea acționează în măsura în care gîndește. Această acțiune este cea mai simplă pesemne și totodată cea mai înaltă, deoarece privește raportul ființei cu omul. Însă orice efectuare rezidă în ființă și poartă asupra ființării. Gîndirea, dimpotrivă, se abandonează ființei și se lasă revendicată de ea pentru a rosti adevărul ființei. Gîndirea aduce la împlinire această lăsare. A gîndi înseamnă *l'engagement par l'Être pour l'Être*. Nu știu dacă din punctul de vedere al limbii este posibil
să le cuprinzi pe amîndouă („par" et „pour") într-un 314
singur enunț: *penser c'est l'engagement de l'Être*. Aici forma pentru genitivul „de l'..." trebuie să exprime faptul că genitivul este deopotrivă *subjectivus* și *objectivus*.

„Subiect“ și „obiect“ sînt însă în acest caz creații improprii ale metafizicii, care a luat de timpuriu în stăpînire, în forma „logicii“ și a „gramaticii“ occidentale, interpretarea limbii. Ce anume se ascunde în acest proces, abia începem astăzi să bănuim. Eliberarea limbii din strînsoarea gramaticii înspre o configurație mai originară a esenței ei revine gîndirii și poeziei. Gîndirea nu este doar *l'engagement dans l'action* pentru și prin ființare, în sensul de real al situației prezente. Gîndirea este *l'engagement* prin și pentru adevărul ființei. Istoria acesteia nu dispare niciodată în trecut, ea ne stă mereu înainte. Însă istoria ființei poartă și determină fiecare *condition et situation humaine.* Dar pentru a învăța mai întîi să aflăm în chip pur numita esență a gîndirii — și aceasta înseamnă totodată a o împlini — trebuie să ne eliberăm de interpretarea tehnică a gîndirii. Începuturile acestei interpretări trimit pînă la Platon și Aristotel. Gîndirea însăși este înțeleasă aici ca τέχνη, procedeu al reflexiei pus în slujba făptuirii și facerii. Însă aici reflexia este deja considerată prin raport la πρᾶξις și la ποίησις. De fapt, luată în sine, gîndirea nu este „practică“. Caracterizarea gîndirii ca θεωρία și determinarea cunoașterii ca atitudine „teoretică“ are loc dintru început înăuntrul interpretării „tehnice“ a gîndirii. Ea este o încercare reactivă de a păstra gîndirii un sens de sine stătător față de acțiune și faptă. De atunci „filozofia“ se află mereu în situația critică de a-și justifica existența în fața „științelor“. Ea crede că realizează acest lucru în modul cel mai sigur prin faptul că ea însăși se ridică la rang de știință. Această strădanie reprezintă însă sacrificarea esenței gîndirii. Filozofia este hărțuită de teama de a nu-și pierde prestigiul și trecerea, dacă
315 nu este știință. Acest lucru trece drept o lipsă care este echivalată cu neștiințificul. În interpretarea tehnică a gîndirii, ființa ca element propriu al gîndirii este sacrificată. „Logica“ este sancționarea — care începe de la sofistică și Platon — a acestei interpretări. Gîndirea este judecată aici după o măsură improprie ei. Această judecare seamănă cu procedeul care încearcă să aprecieze natura și aptitudinea peștelui după cît de mult este el în stare să trăiască pe uscat. Deja de mult, de prea mult timp stă gîndirea pe uscat. Se poate numi atunci stră-

dania de a readuce gîndirea în elementul ei — „iraționalism" ?

Aceste întrebări din scrisoarea dumneavoastră ar putea fi lămurite mai degrabă printr-o discuție directă. În scris, gîndirea își pierde ușor mobilitatea. Înainte de toate însă, ea își poate menține aici doar cu greu pluridimensionalitatea proprie domeniului ei. Spre deosebire de științe, rigoarea gîndirii nu constă în exactitatea artificială, adică tehnic-teoretică, a conceptelor. Ea rezidă în faptul că rostirea rămîne exclusiv în elementul adevărului ființei și lasă să se exercite simplitatea dimensiunilor sale variate. Însă scrisul oferă, pe de altă parte, salutara constrîngere la o redactare mai chibzuită. Astăzi aș dori să mă refer doar la una din întrebările dumneavoastră. Examinarea acesteia va arunca poate o lumină și asupra celorlalte.

Întrebați: *Comment redonner un sens au mot „Humanisme"*? Această întrebare provine din intenția de a păstra cuvîntul „umanism". Mă întreb dacă acest lucru este necesar. Sau poate nenorocirile pe care le pricinuiesc toate noțiunile de acest fel nu sînt încă destul de evidente? Dealtfel, lumea și-a pierdut de mult timp încrederea în „-isme". Însă piața opiniei publice pretinde
mereu altele noi. Și există oricînd o disponibilitate de a 316
răspunde acestei cereri. Nume ca „logică", „etică", „fizică" apar abia cînd gîndirea originară ia sfîrșit.. Grecii au gîndit în epoca lor de glorie fără astfel de denumiri. Nici măcar gîndirea ei nu o numeau „filozofie". Gîndirea ia sfîrșit cînd iese din elementul ei. Elementul ei este acel ceva de la care plecînd, gîndirea are putința să fie gîndire. Elementul este ceea-ce-face-cu-putință *(das Vermögende)* în chip autentic această putință *(das Vermögen)*. El poartă de grijă gîndirii și o aduce astfel în esența ei. Gîndirea, simplu spus, este gîndirea ființei. Genitivul spune două lucruri deodată. Gîndirea este a ființei în măsura în care gîndirea conferită de către ființă aparține ființei. Gîndirea este deopotrivă gîndirea ființei, în măsura în care gîndirea, aparținînd ființei, ascultă de ființă. Aparținînd ființei și ascultînd de ea, gîndirea este ceea ce ea este potrivit originii esenței sale. „Gîndirea este" vrea să spună: ființa a purtat de grijă esenței gîndirii determinîndu-i destinul. A purta de grijă unui „lucru"

sau unei „persoane“ în esența lor înseamnă: a le iubi, a le îndrăgi. Această îndrăgire *(das Mögen)* înseamnă originar gîndit: a dărui esența. O atare îndrăgire este esența propriu-zisă a putinței, care nu numai că poate face un lucru sau altul, ci poate lăsa ca ceva „să ființeze“ în pro-veniența sa *(in seiner Her-kunft)*, adică-l poate lăsa să fie. Putința îndrăgirii este aceea „prin forța“ căreia ceva este capabil să fie în chip autentic. Această putință este „ceea-ce-are-putința-îndrăgirii“ *(das Mögliche)*, acel ceva a cărui esență rezidă în îndrăgire. Prin această îndrăgire face ființa cu putință gîndirea. Aceea o face cu putință pe aceasta. Ființa — deopotrivă cea-care-face-cu-putință-și-cea-care-îndrăgește *(das Vermögend-Mögende)* — este „ceea-ce-are-putința-îndrăgirii“ *(„das Mög-liche“)*. Ființa ca acest element este „forța calmă“ a putinței îndrăgitoare *(des mögenden Vermögens)*, adică a ceea-ce-are-putința-îndrăgirii *(des Möglichen)*. E drept că sub imperiul „logicii“ și al „metafizicii“ cuvintele noastre „posibil“ *(möglich)* și „posibilitate“ *(Möglichkeit)* sînt gîndite doar în opoziție cu „realitate“, adică pornind de la o anumită interpretare a ființei — cea metafizică —, ca *actus* și *potentia;* această opoziție este identificată cu aceea dintre *existentia* și
317 *essentia*. Atunci cînd vorbesc de „forța calmă a ceea-ce-are-putința-îndrăgirii“, nu mă gîndesc la *possibile* al unei doar reprezentate *possibilitas*, la *potentia* ca *essentia* al unui *actus* al lui *existentia*, ci la ființa însăși care îndrăgind și purtînd asupra gîndirii, și astfel asupra esenței omului, adică asupra raportului acesteia cu ființa — are putință. A face cu putință ceva înseamnă aici: a-l adeveri în esența sa, a-l menține în elementul său.

Cînd gîndirea ia sfîrșit ieșind din elementul ei, ea compensează această pierdere prin faptul că își dobîndește trecere ca τέχνη, ca instrument de instruire și, prin urmare, ca activitate școlară și mai tîrziu ca activitate culturală. Filozofia devine treptat o tehnică a explicării prin cauze prime. Nu se mai gîndește, ci există doar îndeletnicirea cu „filozofia“. În competiția unor atari îndeletniciri, acestea se prezintă apoi în mod public ca un „-ism și încearcă să se depășească reciproc. Dominația unor atari denumiri nu este întîmplătoare. Ea se bazează,

în special în epoca modernă, pe dictatura specifică a spaţiului public. Aşa-numita „existenţă privată“ nu înseamnă totuşi a fi om în chip esenţial, adică liber. Ea se reduce doar la o negare a ceea ce este public. Ea rămîne un element derivat dependent de ceea ce este public şi se alimentează prin simpla retragere din acesta. Împotriva propriei voinţe, ea dovedeşte astfel aservirea faţă de spaţiul public *(Öffentlichkeit)*. Acesta însă este instituirea şi autorizarea metafizic condiţionate — deoarece provine din dominaţia subiectivităţii — a deschiderii fiinţării într-o necondiţionată obiectualizare a tot şi toate. De aceea, limba ajunge în slujba medierii specifice căilor prin care se propagă — desconsiderînd orice limită — obiectualizarea ca accesibilitate uniformă a totului pentru toţi. Astfel limba ajunge sub dictatura spaţiului public. Aceasta hotărăşte dinainte ce este inteligibil şi ce trebuie respins ca neinteligibil. Ceea ce se spune în *Sein und Zeit* (1927) §§ 27 şi 35 despre „impersonalul *se*“ (das 318
„*man*“) nu trebuie în nici un caz să ofere doar o contribuţie ocazională la sociologie. Tot atît de puţin se poate spune că impersonalul „*se*“ are semnificaţia unui simplu termen opus, conceput etic-existenţiel, prin raport cu sineitatea persoanei. Cele spuse conţin mai curînd sugestia apartenenţei originare a cuvîntului la fiinţă, sugestie ce rezultă din întrebarea privitoare la adevărul fiinţei. Această relaţie rămîne ascunsă sub dominaţia subiectivităţii care se prezintă ca spaţiu public. Dacă totuşi adevărul fiinţei a devenit demn de a fi gîndit pentru gîndire, atunci şi reflexia asupra esenţei limbii trebuie să dobîndească un alt rang. Ea nu mai poate să fie simplă filozofie a limbii. Numai de aceea *Sein und Zeit* (§ 34) conţine o sugestie referitoare la dimensiunea esenţei limbii şi atinge întrebarea simplă, în care fel de a fi al fiinţei este deci limba de fiecare dată limbă. Sărăcirea limbii, care se extinde cu repeziciune şi peste tot, nu diminuează doar responsabilitatea estetică şi morală în orice folosire a ei. Ea provine dintr-o primejduire a esenţei omului. O simplă folosire îngrijită a limbii încă nu dovedeşte că am evitat această primejduire a esenţei. Astăzi, o asemenea folosire ar putea chiar să indice mai degrabă faptul că nu vedem încă deloc primejdia şi că nu o putem vedea deoarece pînă acum nu ne-am expus niciodată

privirii ei. Degradarea limbii, atît de comentată de la o vreme încoace, ce-i drept îndeajuns de tîrziu, nu este totuși temeiul, ci deja un rezultat al procesului prin care limba sub dominația metafizicii moderne a subiectivității, cade aproape inevitabil în afara elementului ei. Limba ne refuză încă esența ei: faptul că ea este locul de adăpost al adevărului ființei. Limba se abandonează mai degrabă vrerilor și îndeletnicirilor noastre curente, ca un instrument al dominației asupra ființării. Ființarea apare a fi realul în ansamblul corelațiilor dintre cauză și efect. Ne întîlnim cu ea în ipostaza realului cînd calculăm și acționăm, dar și în modalitatea științifică și filozofică — cu explicații și justificări. Printre acestea se numără și afirmația că ceva este inexplicabil. Cu astfel de declarații
319 ne închipuim că ne aflăm în preajma misterului. Ca și cum ar fi un lucru evident că adevărul ființei s-ar lăsa așezat pe cauze și temeiuri explicative sau, ceea ce este totuna, pe imposibilitatea de a-l înțelege.

Dacă însă omul vrea să se găsească iar în preajma ființei, el trebuie mai întîi să învețe să existe într-o lume a nenumitului. El trebuie să devină conștient atît de seducția exercitată de spațiul public, cît și de lipsa de vlagă a existenței private. Omul trebuie, înainte de a vorbi, să asculte din nou glasul ființei, cu riscul ca sub semnul acestui glas exigent *(Anspruch)* să aibă puțin sau rar ceva de spus. Numai astfel i se restituie cuvîntului de neprețuitul esenței sale, iar omului, adăpostul pentru a locui în adevărul ființei.

Dar oare nu în această chemare exigentă, nu în încercarea de a-l pregăti pe om pentru această chemare exigentă se află o strădanie care are în vedere omul? Încotro altundeva se îndreaptă „grija“, dacă nu în direcția readucerii omului în esența lui? Ce altceva poate însemna aceasta decît că omul *(homo)* devine uman *(humanus)*? *Humanitas* rămîne astfel năzuința unei atari gîndiri; căci aceasta înseamnă umanism: a medita și a te îngriji ca omul să fie uman și nu ne-uman, „inuman“, adică în afara esenței sale. Totuși, în ce constă omenescul omului? În esența omului.

Însă de unde și cum se determină esența omului? Marx cere ca „omul uman“ să fie cunoscut și recunoscut.

El îl găsește pe acesta în „societate“. Omul „social“ este pentru el omul „natural“. În „societate“ este asigurată în mod egal „natura“ omului, adică totalitatea „nevoilor naturale“ (hrană, îmbrăcăminte, reproducere, posibilități de trai). Creștinul vede omenescul omului, *humanitas* a lui *homo*, prin delimitarea față de *deitas*. În istoria mîntuirii, el este om ca „fiu al Domnului“, care află în Christos cerința Tatălui și o preia asupră-i. Omul nu este 320
din această lume, în măsura în care „lumea“ gîndită teoretic-platonician rămîne doar un simplu popas în drumul către lumea de dincolo.

În mod expres, *humanitas* devine pentru prima dată sub acest nume obiect al gîndirii și năzuinței în timpul republicii romane. *Homo humanus* se opune lui *homo barbarus*. *Homo humanus* este aici romanul care înalță *virtus romana* și o înnobilează, „incorporînd“ παιδεία preluată de la greci. Grecii sînt grecii elenității tîrzii, a căror cultură era predată în școlile de filozofie. Ea are în vedere *eruditio et institutio in bonas artes**. Παιδεία astfel înțeleasă este tradusă prin „*humanitas*“. Adevărata *romanitas* a lui *homo romanus* constă într-o atare *humanitas*. La Roma întîlnim primul umanism. De aceea, el rămîne în esență un fenomen specific roman, care rezultă din întîlnirea romanității cu cultura elenității tîrzii. Așa-numita Renaștere a secolelor 14 și 15 în Italia este o *renascentia, romanitatis*. De vreme ce aici accentul cade pe *romanitas* se pune în joc *humanitas* și de aceea παιδεία greacă. Elenitatea însă este mereu văzută în forma ei tîrzie, iar aceasta la rîndu-i dintr-un punct de vedere roman. *Homo romanus* al Renașterii este opus, la rîndu-i, lui *homo barbarus*. Însă in-umanul este acum pretinsa barbarie a scolasticii gotice proprii Evului Mediu. De aceea din umanismul înțeles istoric face parte mereu un *studium humanitatis*, care revine într-un fel anume la antichitate, devenind astfel, de fiecare dată, și o reînviere a elenității Acest fenomen se manifestă în umanismul secolului al XVIII-lea la noi, reprezentat de Winckelmann, Goethe și Schiller. Hölderlin, în schimb, nu aparține „umanismului“, deoarece gîndește destinul esenței omului mai originar decît este capabil s-o facă acest „umanism“.

* „cultivarea și formarea virtuților“.

321 Însă dacă prin umanism se înţelege în general strădania ca omul să devină liber pentru omenescul lui şi să-şi afle în aceasta demnitatea, atunci umanismul este diferit în funcţie de concepţia despre „libertatea“ şi „natura“ omului. Totodată se deosebesc şi căile către realizarea lui. Umanismul lui Marx nu are nevoie de întoarcerea la antichitate, şi tot atît de puţin umanismul care îi apare lui Sartre a fi existenţialismul. În sensul larg enunţat mai sus, şi creştinismul este o formă de umanism, în măsura în care, conform doctrinei sale, totul depinde de mîntuirea sufletului *(salus aeterna)*, iar istoria omenirii apare în cadrul istoriei mîntuirii. Oricît de diferite ar fi aceste forme ale umanismului după scop şi temei, după felul şi mijloacele prin care ele îşi află realizarea, după forma pe care o îmbracă doctrina lor, ele se întîlnesc totuşi în aceea că *humanitas* al lui *homo humanus* este determinată avîndu-se în vedere o interpretare deja consfinţită a naturii, istoriei, lumii, a temeiului ei, adică a fiinţării în întregul ei.

Orice umanism sau se întemeiază pe o metafizică, sau devine el însuşi temei al uneia. Orice determinare a esenţei omului, care presupune deja interpretarea fiinţării în afara întrebării privitoare la adevărul fiinţei este — cu ştiinţă sau fără ştiinţă — de natură metafizică. De aceea, cînd este vorba de felul în care e determinată esenţa omului, specificul oricărei metafizici se manifestă în aceea că ea este „umanistă“. Ca atare, orice umanism rămîne metafizic. Atunci cînd determină omenescul omului, umanismul nu numai că nu-şi pune întrebarea privitoare la raportul fiinţei cu esenţa omului; umanismul chiar împiedică punerea acestei întrebări, deoarece, datorită faptului că provine din metafizică, el nici nu o cu-
322 noaşte, nici nu o înţelege. Invers, necesitatea şi specificul întrebării privitoare la adevărul fiinţei — întrebare care a fost dată uitării în şi prin metafizică — pot fi aduse la lumină numai în măsura în care, în plină dominaţie a metafizicii, este pusă întrebarea „ce este metafizica?“. Pînă una-alta, orice interogare privitoare la fiinţă, precum şi aceea privitoare la adevărul fiinţei, trebuie să se prezinte ca metafizică.

Primul umanism, adică cel roman, şi toate tipurile de umanism care au luat naştere de atunci şi pînă în prezent.

presupun „esența“ cea mai generală a omului ca de la sine înțeleasă. Omul trece drept *animal rationale*. Această determinare nu este doar traducerea latină a grecescului ζῷον λόγον ἔχον, ci o interpretare metafizică. Această determinare a esenței omului nu este greșită. Însă ea este condiționată de metafizică. In *Sein und Zeit* însă, originea esenței acestei determinări, și nu numai limita ei, a devenit demnă de a fi interogată. Ceea ce este însă demn de a fi interogat, departe de a fi lăsat pradă măcinării unei vide manii dubitative, a fost trecut în seama gîndirii ca ceea ce trebuie gîndit.

Ce-i drept, metafizica își reprezintă ființarea în ființa sa și gîndește astfel ființa ființării. Însă ea nu gîndește deosebirea dintre ele (v. *Vom Wesen des Grundes* /„*Despre esența temeiului*“/, 1929, p. 8; *Kant und das Problem der Metaphysik* „*Kant și problema metafizicii*“ /, 1929, p. 225 și *Sein und Zeit*, p. 230). Metafizica nu-și pune întrebarea privitoare la adevărul ființei înseși. De aceea ea nu întreabă niciodată în ce mod esența omului aparține adevărului ființei. Nu e vorba numai de faptul că pînă în prezent metafizica nu și-a pus această întrebare; această întrebare este inaccesibilă metafizicii ca metafizică. Ființa continuă să aștepte ca omul să descopere că Ea însăși este demnă de a fi gîndită. Indiferent de felul în care ar fi determinată *ratio* a lui *animal* și rațiunea ființei însuflețite, fie ca „facultate de a elabora 326
principii sau categorii“, fie altcum — urmărindu-se pe această cale determinarea esenței omului —, esența rațiunii își are temeiul de fiecare dată și peste tot în aceea că pentru orice receptare a ființării în ființa sa, ființa însăși a și apărut în lumină și s-a revelat în adevărul ei. Totodată, termenul de „animal“, ζῷον, implică deja o interpretare a „vieții“, care se sprijină în mod necesar pe o interpretare a ființării ca ζωή și φύσις, în interiorul căreia apare ceea ce viețuiește. Însă în afară de acest lucru și înaintea a orice altceva, rămîne în sfîrșit să ne întrebăm dacă în genere esența omului se află în mod originar — și deci hotărînd totul dinainte — în dimensiunea lui *animalitas*. De fapt, sîntem noi oare pe drumul cel bun către esența omului cînd, și atîta vreme cît, definim omul ca pe o ființă vie printre altele, delimitîndu-l de plantă, animal și Dumnezeu? Se poate de bună

seamă proceda astfel, omul poate fi rînduit în acest fel în cadrul fiinţării ca o fiinţare printre altele. Făcînd astfel, poţi enunţa totdeauna ceva corect cu privire la om. Trebuie să ne fie însă în acelaşi timp limpede că în felul acesta omul rămîne alungat definitiv în domeniul esenţei lui *animalitas*, chiar şi atunci cînd nu-l pui pe aceeaşi treaptă cu animalul, ci îi conferi o diferenţă specifică. În principiu, este vorba mereu de *homo animalis*, chiar dacă *anima* este tratată ca *animus sive mens* şi aceasta mai apoi ca subiect, persoană, spirit. Această tratare este specifică metafizicii. Însă, astfel, esenţa omului este minimalizată şi nu este gîndită în provenienţa ei; provenienţa acestei esenţe rămîne în permanenţă, pentru umanitatea care ţine de Istorie, viitorul acestei esenţe. Metafizica gîndeşte omul pornind de la *animalitas* şi nu către *humanitas sua.*

Metafizica nu e receptivă la situaţia simplă dar totodată esenţială că omul nu fiinţează în esenţa sa decît în măsura în care fiinţa i se adresează cu exigenţa ce-i este proprie. Numai pornind de la această chemare exigentă, „a“ găsit el acel ceva în care locuieşte esenţa sa. Numai pornind de la această locuire „are“ el „limbă“, adăpost ce îi păstrează esenţei sale ecstaticul. Numesc
324 faptul de a sta în deschiderea-luminatoare a fiinţei *(in der Lichtung des Seins)* ec-sistenţa omului. Numai omului îi este propriu acest fel de a fi. Ec-sistenţa astfel înţeleasă nu este doar temei al posibilităţii raţiunii, *ratio*, ci ec-sistenţa este locul în care esenţa omului păstrează provenienţa determinării sale.

Ec-sistenţa poate fi rostită numai despre esenţa omului, adică numai despre modul uman de „a fi“; căci doar omul este aşezat, după cîte ştim, în destinul ec-sistenţei. De aceea nici nu poate ec-sistenţa să fie concepută vreodată ca un mod specific printre alte moduri ce sînt proprii fiinţelor vii, presupunînd că este destinat omului să gîndească esenţa fiinţei sale şi nu numai să etaleze istorii despre natură şi despre dezvoltarea sa, despre alcătuirea sa şi despre tribulaţiile sale. Astfel, şi ceea ce atribuim noi omului ca *animalitas*, plecînd de la o comparaţie cu „animalul“, se întemeiază tot în esenţa ec-sistenţei. Corpul omului este esenţialmente altceva decît un organism animal. Eroarea biologismului nu este încă

depășită prin faptul că se altoiește pe corporalitatea omului sufletul, pe suflet spiritul, iar pe spirit existențialul, proclamîndu-se mai tare ca pînă acum înalta prețuire acordată spiritului, pentru ca apoi totul să fie lăsat să recadă în trăirea vieții, avertizîndu-se totodată că gîndirea nimicește prin conceptele ei rigide șuvoiul vieții și că gîndirea ce vizează ființa desfigurează existența. Faptul că fiziologia și chimia fiziologică pot să cerceteze omul ca organism nu reprezintă defel o dovadă că esența omului rezidă în acest „organic", adică în corpul explicat științific. Această concepție este tot atît de puțin valabilă pe cît și părerea că esența naturii se află cuprinsă în energia atomului. S-ar putea ca natura să-și ascundă de fapt esența în latura pe care ea o oferă dominării tehnice exercitate de om. Pe cît de puțin constă esența omului în faptul de a fi un organism animal, pe atît de puțin această determinare insuficientă a esenței omului se lasă înlăturată și compensată prin aceea că omului i se conferă 325
un suflet nemuritor, o capacitate rațională sau caracterul de persoană. De fiecare dată esența este trecută cu vederea, și anume pe baza aceluiași proiect metafizic.

Ceea ce omul este — adică în limbajul tradițional al metafizicii, „esența" omului — rezidă în ec-sistența lui. Însă ec-sistența gîndită astfel nu este identică cu conceptul tradițional de *existentia*, care înseamnă realitate, spre deosebire de *essentia* ca posibilitate. În *Sein und Zeit* (p. 42) apare subliniată propoziția: « „Esența" *Dasein*-ului rezidă în existența sa. » Aici nu este însă vorba de opoziția *existentia-essentia*, deoarece aceste două determinări metafizice ale ființei, și cu atît mai puțin relația dintre ele, nici nu au devenit încă obiect al interogației. Propoziția conține încă și mai puțin un enunț universal referitor la *Dasein*, în măsura în care această denumire apărută în secolul al XVIII-lea pentru cuvîntul „obiect", trebuie să exprime conceptul metafizic de realitate a realului. Mai degrabă propoziția spune: omul ființează în așa fel încît el este acest „deschis" (das „*Da*"), adică deschiderea-luminatoare a ființei. Această „ființă" a „deschisului", și numai aceasta, posedă trăsătura fundamentală a ec-sistenței, adică a situării ecstatice în interiorul adevărului ființei. Esența ecstatică a omului rezidă în ec-sistență, care rămîne diferită de *existentia*

gîndită metafizic. Pe aceasta, filozofia medievală o concepe ca *actualitas*. Kant prezintă *existentia* ca realitate în sensul obiectivității experienței. Hegel determină *existentia* ca idee care se știe pe sine a subiectivității absolute. Nietzsche concepe *existentia* ca eterna reîntoarcere a aceluiași. Dacă prin *existentia* — concepută, potrivit interpretărilor ei, ca realitate, interpretări diferite doar la prima vedere — este deja gîndită în chip satisfăcător ființa pietrei sau chiar viața ca ființă a plantelor și animalelor, rămîne aici o întrebare deschisă. În orice caz, ființele vii sînt așa cum sînt, fără ca ele, pornind din însăși
326 ființa lor, să se situeze în adevărul ființei și să păstreze, într-o astfel de situare, ceea ce — în ființa lor — este de ordinul esenței. Pesemne că, din întreaga ființare care este, tocmai esența ființelor vii ne vine cel mai greu să o gîndim, pentru că pe de o parte, într-un anume fel, ea se înrudește cel mai mult cu noi și, în același timp, ea este, pe de altă parte, despărțită printr-o prăpastie de esența noastră ec-sistentă. În schimb, s-ar părea că esența divinului ne este mai aproape decît acest caracter de nepătruns al esenței ființelor vii; mai aproape în această depărtare a esenței sale, care totuși, pentru esența noastră de tip ecsistent, ca depărtare, ne este mai familiară decît abisala noastră înrudire corporală, abia de conceput, cu animalul. Astfel de reflecții aruncă asupra caracterizării curente și de aceea încă pripite, a omului ca *animal rationale*, o lumină stranie. Plantele și animalele sînt, ce-i drept, de fiecare dată ancorate în mediul lor; însă ele nu sînt niciodată așezate liber în deschiderea-luminatoare a ființei — singura care este „lume“ — și tocmai de aceea le lipsește limba. Dar nu fiindcă limba le este refuzată rămîn ele prinse, fără de lume, în mediul lor. Totuși, în cuvîntul acesta, „mediu“, se concentrează întregul mister al esenței ființelor vii. Limba nu este în esența ei exteriorizare a unui organism, nici expresie a unei ființe vii. Dacă despre esența limbii e vorba, ea nu poate fi gîndită nici pornind de la caracterul ei de semn, și poate nici măcar de la cel de semnificație. Limba este apariția, care deopotrivă luminează și ascunde, a ființei înseși.

Ec-sistența, ecstatic gîndită, nu este congruentă cu *existentia*, nici în privința conținutului, nici în privința

formei. Din punct de vedere al conținutului, ec-sistența înseamnă situare în afară *(Hinaus-stehen)* în adevărul ființei. *Existentia (existence)* înseamnă, dimpotrivă, *actualitas*, realitate, spre deosebire de pura posibilitate ca idee. Ec-sistența numește determinarea a ceea ce este omul în destinul adevărului. *Existentia* rămîne denumirea pentru realizarea a ceea ce este ceva, atunci cînd acest ceva apare în ideea sa. Propoziția „Omul ec-sistă“ nu răspunde la întrebarea dacă omul este în chip real sau nu, 327
ci răspunde la întrebarea privitoare la „esența“ omului. Această întrebare este tot atît de nepotrivit pusă dacă întrebăm ce este omul sau dacă întrebăm cine este omul. Căci în „cine?“ sau „ce?“ noi căutăm deja să descoperim o persoană sau un obiect. Or, categoria de persoană, nu mai puțin decît aceea de obiect, ratează și împiedică totodată accesul la ceea ce este esențial în ec-sistența situată pe planul Istoriei ființei. De aceea, în mod intenționat, cuvîntul „esență“ este scris în propoziția citată din *Sein und Zeit* (p. 42) în ghilimele. Acest lucru dă de înțeles că acum esența nu se determină nici din *esse essentiae*, nici din *esse existentiae*, ci din ec-staticul *Dasein*-ului. Ca fiind acela care ec-sistă, îndură omul ființa-în-deschis *(Da-sein)*, și anume preluînd în „grijă“ deschisul *(das Da)*, ca deschidere-luminatoare a ființei. Dar ființa-în-deschis ființează ca fiind „aruncată“. Ea ființează în aruncarea efectuată de ființă, aceasta avînd natura destinului care dă destinații *(als des schickend Geschicklichen)*.

Însă cea mai gravă greșeală ar fi să explici propoziția privitoare la esența ecsistentă a omului ca și cum această propoziție ar fi transpunerea secularizată asupra omului a unui gînd exprimat de teologia creștină despre Dumnezeu *(Deus est ipsum esse)*: căci ec-sistența nu este realizare a unei esențe și cu atît mai puțin produce și instituie ea însăși esențialul. Dacă „proiectul“ invocat în *Sein und Zeit* este înțeles ca o simplă instituire cu valoare de reprezentare atunci el este luat ca performanță a subiectivității și nu este gîndit așa cum doar „înțelegerea ființei“ în sfera „analiticii existențiale“ a „faptului-de-a-fi-în-lume“ poate fi gîndită, în speță ca raportare ec-statică la deschiderea-luminatoare a ființei. O reproducere satisfăcătoare a acestui alt tip de gîndire care părăsește

subiectivitatea și o racordare la ea, sînt, ce-i drept, în-
greunate de faptul că la publicarea lucrării *Sein und
Zeit*, secțiunea a III-a a primei părți, *Zeit und Sein*, nu
328. a fost dată la tipar (v. *Sein und Zeit*, p. 39). Aici întregul
se răstoarnă. Secțiunea respectivă nu a fost publicată,
deoarece gîndirea a eșuat în încercarea de a exprima
în chip satisfăcător această răsturnare *(diese Kehre)* și
nu și-a putut atinge scopul cu ajutorul limbajului specific
metafizicii. Expunerea *Vom Wesen der Wahrheit* /„Despre
esența adevărului“/, care a fost gîndită și comunicată
în 1930, dar tipărită abia în 1943, dezvăluie ceva din
gîndirea acestei răsturnări de la *Sein und Zeit* la *Zeit und
Sein*. Această răsturnare nu este o schimbare a punctului
de vedere din *Sein und Zeit*, ci, abia prin ea, gîndirea
ce se încearcă acolo ajunge în locul privilegiat al acestei
dimensiuni din a cărei cunoaștere s-a născut *Sein und
Zeit*, și anume din cunoașterea fundamentală a faptului
că ființa a fost dată uitării.

Sartre, dimpotrivă, exprimă teza principală a existențialismului astfel: existența precede esența. El ia aici *existentia* și *essentia* în sensul metafizicii, care de la Platon încoace afirmă că *essentia* precede *existentia*. Sartre răstoarnă această propoziție. Însă răsturnarea unei propoziții metafizice rămîne o propoziție metafizică. Cu această propoziție, el persistă, împreună cu metafizica, în uitarea adevărului ființei. Căci chiar dacă filozofia ar determina relația dintre *essentia* și *existentia* în sensul controverselor din Evul Mediu sau în sensul lui Leibniz, sau altfel, mai înainte de toate rămîne totuși să ne întrebăm din cauza cărui destin al ființei se prezintă în fața gîndirii această disociere operată în ființă, dintre *esse essentiae* și *esse existentiae*. Rămîne să chibzuim de ce nu s-a pus niciodată întrebarea privitoare la acest destin al ființei, și de ce ea n-a putut fi niciodată gîndită. Nu cumva această disociere dintre *essentia* și *existentia* reprezintă un semn al uitării ființei? Sîntem îndreptățiți să presu-
329 punem că acest destin nu rezidă într-o simplă neglijență
a gîndirii umane, necum într-o capacitate mai scăzută
a gîndirii occidentale timpurii. Deosebirea dintre *essentia*
(esențialitate) și *existentia* (realitate) — proveniența esenței
acestei deosebiri rămîne ascunsă — domină întregul destin

al istoriei occidentale, precum și al întregii istorii determinate de Europa.

Teza principală a lui Sartre privind întîietatea lui *existentia* față de *essentia* justifică însă numele de „existențialism“ ca pe o denumire potrivită pentru această filozofie. Dar teza principală a existențialismului nu are absolut nimic în comun cu aceea din *Sein und Zeit*; ca să nu mai spunem că în *Sein und Zeit* nici nu poate fi încă rostită o propoziție despre raportul dintre *essentia* și *existentia*, întrucît acolo este vorba de a pregăti ceva pre-mergător *(ein Vor-läufiges)*. Potrivit celor spuse, acest lucru este realizat destul de stîngaci. Problema, care și astăzi încă este deschisă, ar putea eventual să devină un impuls pentru a îndruma esența omului în așa fel încît, gîndind, ea să ia seama la dimensiunea atotputernică care o stăpînește, dimensiunea adevărului ființei. Însă și aceasta nu s-ar putea face decît întru demnitatea ființei și în favoarea ființei-în-deschis, pe care omul, ecsistînd, o îndură; și nicidecum de dragul omului, pentru ca prin activitatea sa să se impună civilizația și cultura.

Pentru ca noi, cei de astăzi, să avem totuși acces la
dimensiunea adevărului ființei, pentru a o putea gîndi,
sîntem mai întîi obligați să lămurim cum îl vizează ființa
pe om și cum își manifestă chemarea exigentă față de el.
Ni se acordă o asemenea cunoaștere a esenței, atunci cînd
începem să înțelegem că omul este în măsura în care
ecsistă. Dacă spunem acest lucru mai întîi în limbajul
tradiției, atunci el sună astfel: ec-sistența omului este
substanța lui. De aceea în *Sein und Zeit* propoziția aceasta
revine în mai multe rînduri: « „Substanța“ omului este
existență » (pp. 117, 212, 314). Numai că „substanță“,
gîndită din punctul de vedere al Istoriei ființei, este tra-
ducerea care deja ascunde esența cuvîntului οὐσία; or,
acest cuvînt numește prezența a ceea-ce-ajunge-la-pre-
zență și cel mai adesea are în vedere deopotrivă — dato-
rită unei enigmatice ambiguități — chiar ceea-ce-ajunge- 330
la-prezență. Dacă gîndim termenul metafizic de „sub-
stanță“ în acest sens, care se întrevede deja în *Sein und*
Zeit potrivit „destrucției fenomenologice“ realizate acolo
(v. p. 25), atunci propoziția « „Substanța“ omului este
ec-sistența » nu spune nimic altceva decît: felul în care
omul, în propria sa esență, ajunge la prezență întru ființă

este situarea ecstatică fermă în adevărul ființei. Prin această determinare a esenței omului, interpretările umaniste ale omului ca *animal rationale*, ca „persoană“, ca ființă corporală dotată cu spirit și suflet, nu sînt declarate ca false și respinse. Unicul gînd este, dimpotrivă, acela că determinările umaniste cele mai înalte ale esenței omului nu dau încă seama de adevărata demnitate a omului. În această măsură gîndirea din *Sein und Zeit* este împotriva umanismului. Însă această opoziție nu înseamnă că o atare gîndire trece de partea a ceea ce este opus umanului și promovează inumanul, că justifică neomenia și că înjosește demnitatea omului. Această gîndire se opune umanismului deoarece acest umanism nu prețuiește încă îndeajuns *humanitas* a omului. Măreția esenței omului nu constă desigur în faptul că el este substanța ființării ca „subiect“ al acesteia, deci stăpînitor al ființei care lasă să se dizolve natura-de-ființă a ființării *(das Seiendsein des Seienden)* în prea mult slăvita „obiectivitate“.

Dimpotrivă, omul este „aruncat“ de către ființa însăși în adevărul ființei, pentru ca el, ec-sistînd în felul acesta, să vegheze asupra adevărului ființei, așa încît, în lumina ființei, ființarea să apară ca ființarea care este ea. Dacă și cum apare ea, dacă și cum anume intră zeul și zeii, istoria și natura în deschiderea-luminatoare a ființei, dacă și cum anume ajung la prezență și dispar, acest lucru
351 nu omul este acela care îl hotărăște. Apariția ființării își are temeiul în destinul ființei. Pentru om rămîne însă întrebarea dacă el găsește calea către ceea ce a fost destinat esenței sale, esență care corespunde acestui destin al ființei; căci potrivit acestuia are el, ca cel ce ec-sistă, de vegheat asupra adevărului ființei. Omul este păstorul ființei. Doar acest lucru îl are în vedere *Sein und Zeit*, atunci cînd existența ecstatică este concepută ca „grijă“ (§. 44 a, p. 226 ș.u.).

Însă ființa — ce este ființa? Ea „este“ Ea însăși. Tocmai acest lucru trebuie gîndirea viitoare să învețe să îl afle și să-l spună. „Ființa“ nu este nici Dumnezeu, nici vreun temei al lumii. Ființa este prin esența ei mai departe decît întreaga ființare și este totuși mai aproape de om decît orice ființare, fie aceasta o stîncă, un animal, o operă de artă, o mașină, fie ea înger sau Dumnezeu. Ființa este ceea-ce-este-cel-mai-aproape *(das Nächste)*. Totuși,

apropierea rămîne pentru om cea mai departe. În primă instanță omul se preocupă dintotdeauna și numai de ființare. Însă atunci cînd gîndirea își reprezintă ființarea ca ființare, ea se raportează, ce-i drept, la ființă. Dar de fapt ea gîndește statornic doar ființarea ca atare și defel și nicicînd ființa ca atare. „Problema ființei“ rămîne mereu întrebarea privitoare la ființare. Problema ființei *(die Seinsfrage)* nu este încă deloc ceea ce indică această denumire înșelătoare: întrebarea privitoare la ființă *(die Frage nach dem Sein)*. Chiar și atunci cînd devine „critică“, ca la Descartes și Kant, filozofia urmează constant linia reprezentării metafizice. Ea gîndește plecînd de la ființare și tinzînd către ea, raportîndu-se în trecere la ființă. Căci orice plecare de la ființare și orice întoarcere la ea se situează deja în lumina ființei.

Însă metafizica cunoaște deschiderea-luminatoare a ființei fie doar ca privire către noi *(Herblick)* a ceea-ce-ajunge-la-prezență în „aspect“ (ἰδέα); fie critic, ca ceea ce a fost văzut dinspre noi *(als das Gesichtete der Hin--sicht)* în actul reprezentării categoriale împlinit de subiectivitate. Aceasta vrea să spună: adevărul ființei ca însăși această deschidere-luminatoare rămîne, pentru meta- 332
fizică, ascuns. Dar această stare-de-ascundere nu este un neajuns al metafizicii, ci tezaurul propriei ei bogății, care îi este ei înseși refuzat și, totuși, păstrat pentru ea. Însă deschiderea-luminatoare însăși este ființa. În cadrul destinului pe care ființa îl are în metafizică, deschiderea-luminatoare permite abia vederea, de la care pornind, ceea-ce-ajunge-la-prezență atinge omul care ființează în chip esențial orientîndu-se către această vedere, astfel încît omul însuși doar în actul perceperii (νοεῖν) poate atinge (θιγεῖν) (Aristotel, Met. Θ 10) ființa. Abia această vedere atrage asupra sa orientarea-noastră-către *(Hin-sicht)* și se lasă în voia ei atunci cînd perceperea a devenit punere-în-față *(Vor-sich-Herstellen)* în *perceptio* al lui *res cogitans* ca *subiectum* al lui *certitudo*.

Totuși, cum se raportează, admițînd că ne este permis să punem întrebarea în forma aceasta, ființa la ec-sistență? Ființa însăși este acest raport, în măsura în care ea deține și adună la sine ec-sistența în esența ei existențială, adică ecstatică, ca loc de locuire al adevărului ființei în sînul ființării. Datorită faptului că omul, ca

cel care ec-sistă, ajunge să se situeze în acest raport—raport în care ființa se destinează pe sine însăși *(sich selbst schickt)* — asumîndu-și ființa în mod ecstatic, adică preluînd-o în grijă, el nu recunoaște ceea-ce-este-cel-mai-aproape *(das Nächste)* și se orientează în funcție de-ceae-ce-vine-după acesta *(das Übernächste)*. Ba el crede chiar că acesta din urmă îi este cel-mai-apropiat. Totuși, mai aproape decît cel mai aproape și totodată, pentru gîndirea obișnuită, mai departe decît al ei cel mai departe, este apropierea însăși: adevărul ființei.

Uitarea adevărului ființei în favoarea invaziei ființării, negîndite în esența ei, este sensul așa-numitei „căderi" din *Sein und Zeit*. Cuvîntul nu are în vedere căderea în păcat a omului, înțeleasă din punctul de vedere al „filozofiei moralei" și totodată secularizată, ci el numește un raport esențial al omului cu ființa în cadrul relației ființei cu esența umană. Potrivit acestui fapt, termenii, folosiți la început, de „autenticitate" și „neautenticitate"
333 nu se referă la o diferență moral-existențielă, la una „antropologică", ci la o relație „ecstatică" a esenței omului cu adevărul ființei, care relație, întrucît i-a rămas ascunsă filozofiei pînă acum, abia urmează să fie gîndită. Însă această relație este așa cum este nu pe temeiul ec-sistenței, ci esența ec-sistenței este existențial-ecstatică ca provevenind din esența adevărului ființei.

Singurul lucru pe care gîndirea, care încearcă să se exprime în *Sein und Zeit* pentru prima oară, ar dori să îl obțină, este ceva simplu. În această ipostază ființă rămîne misterioasă, apropiere simplă a unei discrete guvernări. Această apropiere ființează ca fiind însăși limba. Numai că limba nu este simplă limbă, în măsura în care noi ne-o reprezentăm, în cazul cel mai bun, ca unitate a structurii fonetice (grafice), melodiei, ritmului și semnificației (sens). Gîndim structura fonetică și grafică drept corp al cuvîntului, melodia și ritmul drept suflet al limbii, iar valoarea de semnificație drept spirit al ei. Noi gîndim de obicei limba pornind de la corespondența cu esența omului, în măsura în care această esență este concepută ca *animal rationale*, deci ca unitate corp-suflet-spirit. Însă așa cum în *humanitas* a lui *homo animalis* ec-sistența, și prin aceasta relația adevărului ființei cu omul, rămîne învăluită, tot astfel explicitarea metafizică pe temei animal

a limbii ascunde esenţa limbii care ţine de Istoria fiinţei. Potrivit acestei esenţe, limba este locul de adăpost al fiinţei, dăruită de fiinţă şi rostuită în întregime de către ea. Iată de ce se cuvine să gîndim esenţa limbii din corespondenţa ei cu fiinţa, şi anume ca fiind această corespondenţă, adică adăpost al esenţei. omului.

Însă omul nu este doar o vieţuitoare care pe lîngă alte capacităţi posedă şi limba. Dimpotrivă, limba este locul de adăpost al fiinţei, în care locuind, omul ec-sistă, aparţinînd adevărului fiinţei, pe care îl veghează.

Atunci cînd vrem să determinăm umanitatea omului ca ec-sistenţă, trebuie să ţinem seama de faptul că nu 334
omul este esenţialul, ci fiinţa ca dimensiune a ecstaticului ec-sistenţei. Dimensiunea nu este totuşi ceva de ordinul spaţiului pe care-l invocăm în mod obişnuit. Dimpotrivă, tot ce ţine de acest spaţiu şi tot ce este spaţiu-timp fiinţează în dimensional, care, ca atare, este fiinţa însăşi.

Gîndirea ia seama la aceste relaţii simple. Pentru ele, gîndirea caută cuvîntul potrivit, înlăuntrul limbajului — cu o atît de lungă tradiţie — al metafizicii şi în gramatica lui. Mai putem noi oare denumi această gîndire — dacă în genere mai contează denumirea — umanism? Cu siguranţă nu, în măsura în care umanismul gîndeşte în chip metafizic. Cu siguranţă nu, dacă el este existenţialism şi împărtăşeşte propoziţia enunţată de Sartre: *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes (L'Existentialisme est un humanisme*, p. 36*)*. Dacă se gîndeşte în termenii din *Fiinţă şi timp*, în loc de această propoziţie am avea: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être:* Însă de unde anume vine şi ce este *le plan*? *L'Être et le plan* sînt unul şi acelaşi lucru. În *Sein und Zeit* (p. 212) se spune cu bună ştiinţă: *il y a l'Être*: „*es gibt*“ *das Sein*. „*Il y a*“ nu-l traduce exact pe „*es gibt*“. Căci „*es*“ care aici „*gibt*“ este fiinţa însăşi. „*Gibt*“ însă numeşte esenţa fiinţei care dă, care oferă adevărul ei. Dăruirea de sine în deschis *(ins Offene)* împreună cu acest deschis, este fiinţa însăşi.

În acelaşi timp „*es gibt*“ este folosit pentru a evita deocamdată expresia „*das Sein ist*“. Căci de obicei „*ist*“ se spune despre ceva care este. Acest ceva îl numim

fiinţare. Fiinţa nu „este“ însă nicidecum „fiinţarea“. Dacă „*ist*“ este rostit despre fiinţă, fără o explicitare suplimentară, atunci fiinţa este lesne reprezentată ca o „fiinţare“, potrivit modelului bine ştiutei fiinţări, care acţionează ca o cauză şi este efectuată ca efect. Cu toate acestea, deja Parmenide spune în epoca timpurie a gîndirii: ἔστι γὰρ εἶναι. „Este într-adevăr fiinţă.“ În vorba aceasta se ascunde misterul originar pentru întreaga gîn-
335 dire. Probabil că „este“ nu poate fi rostit în mod propriu decît despre fiinţă, aşa încît tot ce fiinţează nu „este“ de fapt, şi nici nu poate vreodată să fie. Însă deoarece gîndirea trebuie să ajungă să rostească fiinţa în adevărul ei, în loc de a o explica, pornind de la fiinţare, ca pe o fiinţare, se cuvine ca pentru scrupulozitatea gîndirii să rămînă deschisă problema dacă fiinţa este şi cum anume este ea.

Ἔστι γὰρ εἶναι al lui Parmenide rămîne astăzi încă negîndit. În acest fapt se poate vedea ce înseamnă progres în filozofie. Cînd îşi respectă propria-i esenţă, filozofia nu progresează defel. Ea trebuie să stea pe loc pentru a gîndi mereu unul şi acelaşi lucru. Progresarea, în speţă îndepărtarea de acest loc, este o greşeală care se ţine de gîndire ca fiind umbra pe care ea însăşi o aruncă. Deoarece fiinţa nu este încă gîndită, de aceea se şi spune despre fiinţă în *Sein und Zeit:* „*es gibt*“. Totuşi, despre acest *il y a* nu se poate specula de-a dreptul şi fără punct de sprijin. Acest „*es gibt*“ guvernează ca destin al fiinţei. Prin cuvîntul gînditorilor esenţiali, Istoria fiinţei ajunge la limbă. De aceea, gîndirea care gîndeşte pătrunzînd în adevărul fiinţei ţine, ca gîndire, de Istorie. Nu există o gîndire „sistematică“ şi alături de ea, spre ilustrare, o istoriografie a opiniilor trecute. Însă, de asemenea, nici nu există doar, cum crede Hegel, o sistematică ce ar putea face din legea gîndirii ei lege a istoriei şi care în acelaşi timp ar putea să o ridice pe aceasta la sistem. Există, mai originar gîndit, Istoria fiinţei, căreia îi aparţine gîndirea ca gîndire-evocatoare *(Andenken)* a acestei Istorii şi în-fiinţată *(ereignet)* de însăşi această Istorie. Gîndirea-evocatoare se deosebeşte într-un mod esenţial de actualizarea ulterioară a istoriei înţelese în sensul unei treceri trecute. Istoria *(Geschichte)* nu survine *(geschieht)* mai întîi ca survenire *(Geschehen)*. Şi survenirea nu este

trecere în timp *(Vergehen)*. Survenirea Istoriei ființează ca destin al adevărului ființei, chiar din acesta (v. conferința privitoare la imnul lui Hölderlin *Precum în zi de sărbătoare...*, 1941, p. 31). Ființa ajunge la destinul ei, în măsura în care Ea, ființa, se dă. Acest lucru vrea să spună, gîndit în termenii destinului: ea se dă și se refuză totodată. Totuși determinarea hegeliană a istoriei, ca mers înainte al „Spiritului”, nu este lipsită de adevăr. Ea nu este nici în parte adevărată, în parte falsă. Ea este pe atît de adevărată pe cît de adevărată este metafizica, 336
care în sistem exprimă pentru prima oară, prin Hegel, la nivelul limbii, esența ei gîndită în mod absolut. Cu răsturnările ei, datorate lui Marx și Nietzsche, metafizica absolută aparține Istoriei adevărului ființei. Tot ce provine din ea nu poate fi lezat sau chiar înlăturat prin contraargumente, ci poate fi doar asimilat de cunoaștere, după ce adevărul lui a fost readăpostit într-o manieră mai originară în ființa însăși și sustras din zona unei opinii doar umane. În cîmpul gîndirii esențiale, orice contraargumentare este stupidă. Disputa dintre gînditori este „disputa simpatetică” a lucrului însuși. Ea ajută cînd unuia, cînd altuia să obțină apartenența simplă la unul și același lucru, de la care pornind ei găsesc ceea ce este destinat în destinul ființei.

Admițînd că omul va fi cîndva capabil să gîndească adevărul ființei, el o va face chiar din ec-sistență. Ca ec-sistînd se află el situat în destinul ființei. Ec-sistența omului ține, ca ec-sistență, de Istorie, nu însă ca o consecință și, cu atît mai puțin, numai din cauză că, în cursul timpului, se petrec o mulțime de lucruri cu omul și cu cele omenești. Tocmai pentru că este vorba de a gîndi ec-sistența ființei-în-deschis, gîndirea din *Sein und Zeit* este atît de esențial preocupată ca istoricitatea *Dasein*-ului să fie experimentată.

Dar nu se spune oare în *Sein und Zeit* (p. 212), acolo, unde apare expresia „*es gibt*”?: „Doar atîta vreme cît este *Dasein*, există ființă?” Fără doar și poate. Aceasta înseamnă: doar atîta vreme cît deschiderea-luminatoare a ființei se în-ființează, ființa se dăruiește omului. Dar ființa însăși este cea care destinează deschisul *(das Da)*, adică faptul că deschiderea-luminatoare ca adevăr al ființei înseși survine în chip propriu. Ființa este destinul

deschiderii-luminatoare. Propoziția respectivă nu înseamnă însă: existența omului, în sensul tradițional de *existentia*, și modern gîndit, ca realitate a lui *ego cogito*, este acea ființare prin care, abia acum, este creată ființa. Propoziția nu spune că ființa este un produs al omului. În introducerea la *Sein und Zeit* (p. 38) scrie simplu și clar și chiar cu litere spațiate: „Ființa este transcendentul
337 însuși“. Așa cum deschiderea apropierii spațiale depășește orice lucru îndepărtat sau apropiat, atunci cînd privim din unghiul dn vedere al acestui lucru, tot astfel și ființa este, prin esența ei, mai cuprinzătoare decît orice ființare, deoarece ea este deschiderea-luminatoare însăși. Aici ființa este gîndită pornind de la ființare, potrivit faptului că, în mod inevitabil, trebuie să ne luăm, pînă una alta, punctul de plecare în metafizica încă dominantă. Numai dintr-o astfel de perspectivă se dezvăluie ființa într-o depășire și ca o atare depășire.

Determinarea introductivă „Ființa este transcendentul însuși“ concentrează într-o propoziție simplă modalitatea în care i s-a luminat omului pînă în prezent esența ființei. Această determinare, întoarsă către origini, a esenței ființei ființării din perspectiva deschiderii-luminatoare a ființării ca atare rămîne, pentru o abordare anticipativă a problemei privitoare la adevărul ființei — inevitabilă. Astfel gîndirea atestă esența sa destinală. Ei îi este străină aroganța de a lua totul de la început și de a declara că orice filozofie care îi premerge este falsă. Dacă însă determinarea ființei ca transcendentul pur indică deja esența simplă a adevărului ființei — aceasta și numai aceasta este înainte de toate problema proprie unei gîndiri care încearcă să gîndească adevărul ființei. De aceea se și spune la pagina 230 că abia pornind de la „sens“, adică de la adevărul ființei, se poate înțelege cum este ființa. Ființa i se luminează omului în proiectul ecstatic. Dar acest proiect nu creează ființa.

În plus, însă, proiectul este, prin esența sa, un proiect *(Entwurf)* aruncat *(geworfen)*. Cel ce aruncă în proiectare nu este omul, ci ființa însăși, care-l trimite pe om în ec-sistența ființei-în-deschis ca esență a sa. Acest destin se în-ființează ca deschidere-luminatoare a ființei: ea este însăși deschiderea-luminatoare. Aceasta permite apropierea de ființă. În această apropiere, în deschiderea-lumi-

natoare a „deschisului“ *(das Da)*, locuiește omul ca cel
care ec-sistă, fără ca el să fie capabil de pe-acum să cunoască
această locuire ca atare și să și-o asume. Această apro-
piere a *ființei*, care ca atare este „deschisul“ *(das Da)*
Dasein-ului, este gîndită, pornind de la *Sein und Zeit*, în
conferința despre elegia *Heimkunft* /„Întoarcerea în patrie“/ a lui Hölderlin (1943), este sesizată ca fiind mai
apăsat spusă în cîntecul poetului și, pornind de la cunoaș- 338
terea uitării ființei, este numită „patrie“. Acest cuvînt
este gîndit aici într-un sens esențial, defel patriotic sau
naționalist, ci din punctul de vedere al Istoriei ființei.
Esența patriei este însă în același timp numită în intenția
de a gîndi, pornind de la esența Istoriei ființei, faptul că
omul modern este lipsit de patrie. În timpul din urmă,
Nietzsche e cel care a făcut experiența acestei lipse de
patrie. El nu a fost capabil, situat în interiorul metafizicii, să găsească altă soluție decît răsturnarea metafizicii. Aceasta însă este expresia absolută a absenței soluției. În schimb, Hölderlin, cînd cîntă „întoarcerea în patrie“, o face cu gîndul la „compatrioții“ săi, cu grija ca ei să găsească drumul spre propria lor esență. Pe aceasta el nu o caută defel într-un egoism al poporului său. Dimpotrivă, el o vede pornind de la apartenența la destinul Occidentului. Iar Occidentul, la rîndul lui, nu este gîndit nici regional, ca Apus spre deosebire de Răsărit, nici ca Europa pur și simplu, ci din punctul de vedere al Istoriei lumii, pornind de la apropierea de origine. Noi abia am început să gîndim relațiile misterioase cu Estul, exprimate în poezia lui Hölderlin (v. *Der Ister* / „Istrul“ / *Die Wanderung* / „Peregrinarea“ /, strofa a III-a și urm.) „Ceea ce este german“ nu este spus lumii cu gîndul că ea și-ar regăsi vigoarea în esența germană, ci este spus germanilor cu gîndul ca ei, avînd un destin comun cu alte popoare, să devină, laolaltă cu ele, părtași la Istoria lumii (v. în legătură cu poezia lui Hölderlin *Andenken* / „Aducere aminte“/. Tübinger Gedenkschrift 1943, p.322). Patria acestei locuiri ce ține de Istorie este apropierea de ființă.

Doar în această apropiere se hotărește dacă și cum anume zeul și zeii se refuză și rămîne noapte, dacă și cum anume mijește ziua sacrului, dacă și cum anume în acest răsărit al sacrului zeul și zeii pot începe să apară iar.

Dar sacrul — care nu este decît spațiul esenței divinității, care la rîndul ei nu oferă decît dimensiunea pentru zei și zeu — apare în toată strălucirea abia atunci cînd
339 ființa însăși, din vreme și printr-o lungă pregătire, s-a luminat și a fost cunoscută în adevărul său. Numai astfel începe, pornind de la ființă, depășirea acestei lipse de patrie în care rătăcesc nu numai oamenii, ci însăși esența omului.

Lipsa de patrie, care rămîne să fie astfel gîndită, rezidă în aceea că ființarea este abandonată de ființă. Această lipsă este semnul că ființa a fost uitată. Ca urmare a acestei uitări, adevărul ființei rămîne negîndit. Uitarea de ființă se manifestă indirect prin aceea că omul are în vedere numai ființarea și se exercită numai asupra ei. Însă făcînd astfel, el trebuie totuși să-și reprezinte ființa și atunci ființa, la rîndul ei, este explicată ca fiind generalul prin excelență și, astfel, cea care înglobează ființarea, sau ca fiind o creație a ființării infinite sau opera unui subiect finit. În același timp, termenul „ființă" este folosit dintotdeauna pentru „ființare", și invers, ființarea pentru ființă, amîndouă mînate de colo-colo, într-o stranie și încă nemeditată confuzie.

Ființa, ca destin ce destinează adevăr, rămîne ascunsă. Însă destinul lumii se vestește în poezie, fără să se fi revelat deja ca Istorie a ființei. Gîndirea lui Hölderlin, cu deschiderea ei către Istoria lumii, ajungînd la cuvînt în poezia *Andenken*, este de aceea în esența ei mai originară și, astfel, ea aparține mai mult viitorului decît simplul cosmopolitism al lui Goethe. Din același motiv, raportul lui Hölderlin cu elenitatea este în esența lui altceva decît umanism. Iată de ce tinerii germani care cunoașteau poezia lui Hölderlin au gîndit și au trăit față de moarte altceva decît ceea ce opinia publică a răspîndit ca fiind atitudinea germană.

Lipsa de patrie devine un destin al lumii. De aceea este necesar să gîndim acest destin din punctul de vedere al Istoriei ființei. Ceea ce Marx a înțeles, pornind de la Hegel, într-un sens esențial și hotărîtor ca fiind înstrăinarea omului, se trage, cu rădăcinile sale, din lipsa de patrie a omului modern. Această înstrăinare apare, și anume pornind de la destinul ființei, în termenii metafi-
340 zicii, care o consolidează și totodată o ascunde în cali-

tatea ei de lipsă de patrie. Tocmai pentru că Marx, ajungînd să cunoască înstrăinarea, pătrunde într-o dimensiune esenţială a Istoriei, tocmai de aceea concepţia marxistă despre Istorie este superioară oricărei istoriografii. Însă tocmai pentru că nici Husserl, nici Sartre, după cîte observ pînă acum, nu recunosc esenţialitatea Istoricului în fiinţă, nici fenomenologia, nici existenţialismul nu pătrund în acea dimensiune în interiorul căreia abia devine posibil un dialog productiv cu marxismul.

Desigur că pentru aceasta este de asemenea necesară eliberarea de reprezentările naive privitoare la materialism şi de combaterile ieftine care-şi imaginează că îl ating. Esenţa materialismului nu constă în afirmaţia că totul este materie, ci mai degrabă într-o determinare metafizică potrivit căreia orice fiinţare apare ca material al muncii. Esenţa metafizic-modernă a muncii este prefigurată în *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel ca proces autoguvernat al producerii necondiţionate, ceea ce corespunde unei obiectualizări a realului pe care o efectuează omul conceput ca subiectivitate. Esenţa materialismului se ascunde în esenţa tehnicii despre care, ce-i drept, se scrie mult, dar se gîndeşte puţin. Tehnica este în esenţa ei un destin de ordinul Istoriei fiinţei, un destin al adevărului fiinţei căzut în uitare. Nu numai prin nume trimite ea înapoi la τέχνη a grecilor, ci şi pe planul Istoriei esenţei ea provine din τέχνη ca dintr-o modalitate a lui ἀληθεύειν, adică a revelării fiinţării. Fiind o formă a adevărului, tehnica îşi are temeiul în istoria metafizicii. La rîndul ei, aceasta este o fază de excepţie, singura care pînă acum poate fi cuprinsă cu vederea, a Istoriei fiinţei. Se pot lua diferite atitudini faţă de învăţăturile comunismului şi faţă de fundamentele lor, însă din punctul devedere al Istoriei fiinţei este clar că în el se exprimă o cunoaştere elementară a ceea ce ţine de Istoria lumii. Cine înţelege „comunismul“ doar ca „partid“ sau doar ca o „concepţie despre lume“, gîndeşte la fel de limitat ca cei care prin cuvîntul „americanism“ au în vedere, şi pe acesta dispreţuin- 341
du-l, doar un anumit stil de viaţă. Pericolul în care este tot mai clar împinsă Europa de pînă acum constă probabil în faptul că tocmai gîndirea ei, odinioară măreţie a ei, nu ţine pasul cu mersul esenţial al destinului lumii, destin care abia începe şi care, cu toate acestea, rămîne determinat ca euro-

pean în trăsăturile fundamentale ale originii esenței sale. Nici o metafizică, fie idealistă, fie materialistă, fie creștină, nu mai poate, potrivit esenței ei, și în nici un caz doar prin eforturi prin care încearcă să se dezvolte, să ajungă din urmă destinul și să-l înglobeze, adică să ajungă și să adune prin gîndire ceea ce, într-un sens împlinit al ființei, este acum.

Față de lipsa de patrie ce ține de esența omului, destinul viitor al omului se arată gîndirii care se mișcă pe planul Istoriei ființei în aceea că el găsește accesul în adevărul ființei și se așterne pe drumul ce duce la această găsire. Din punct de vedere metafizic, orice naționalism este antropologism și, ca atare, subiectivism. Naționalismul nu este depășit prin simplul internaționalism, ci doar extins și ridicat la rang de sistem. Prin aceasta, naționalismul nu devine *humanitas* și nu este depășit, așa cum nici individualismul nu este depășit prin colectivismul lipsit de istorie. Colecti-
342 vismul este subiectivitatea omului în totalitate. El îndeplinește afirmarea ei necondiționată. Această auto-afirmare este ireparabilă. Printr-o gîndire care nu mijlocește decît parțial, ea nici măcar nu poate fi cunoscută satisfăcător. Pretutindeni, expulzat din adevărul ființei, omul gravitează în jurul lui însuși ca *animal rationale*.

Esența omului constă însă în faptul că el este mai mult decît simplu om, în măsura în care acesta este conceput ca viețuitoare dotată cu rațiune. Nu este cazul să-l înțelegem aici pe „mai mult“ cantitativ, ca și cum definiția tradițională a omului ar trebui să rămînă determinarea fundamentală, pentru ca apoi, prin simpla adăugare a existențielului, să cunoască o lărgire. Acest „mai mult“ înseamnă: mai originar și, de aceea, în esență mai esențial. Însă aici se arată enigmaticul: omul se află în stare-de-aruncare *(in der Geworfenheit)*. Acest lucru vrea să spună: ca replică proiectată *(Gegenwurf)* de ființă, replică ce ec-sistă, omul este mai mult decît *animal rationale*, pe cît este mai puțin în raport cu omul care se concepe ca subiectivitate. Omul nu este stăpînul ființării. Omul este păstorul ființei. În acest „mai puțin“ omul nu pierde nimic, ci cîștigă, ajungînd în adevărul ființei. El cîștigă sărăcia ce ține de esența păstorului, a cărui demnitate constă în faptul de a fi chemat de ființa însăși întru veghea propriului ei adevăr. Această chemare vine ca aruncare *(Wurf)*, în care își are originea starea-de aruncare a *Dasein*-ului. În esența sa, care ține de

Istoria ființei, omul este ființarea a cărei ființă ca ec-sistență constă în aceea că ea locuiește în apropierea ființei. Omul este vecinul ființei.

Veți fi vrînd însă pesemne de mult să-mi replicați că o
astfel de gîndire gîndește tocmai *humanitas* a lui *homo
humanus*. Oare nu gîndește ea această *humanitas* acordîndu-i
o pondere atît de mare cum nici o metafizică nu i-a
acordat-o și cum nici nu poate vreodată să îi acorde? Nu
este oare acesta „umanism“, în sensul cel mai deplin al
cuvîntului? Desigur. Este umanismul care gîndește umani-
tatea omului pornind de la apropierea de ființă. Dar acesta 343
este în același timp umanismul în care este pus în joc nu omul,
ci esența ce ține de Istorie a omului în proveniența ei din
adevărul ființei. Dar atunci nu este pusă în joc totodată și
ec-sistența omului? Întocmai.

În *Sein und Zeit* se spune (p. 38) că toate interogațiile filozofiei „se repercutează asupra existenței“. Însă existența nu este aici realitatea lui *ego cogito*. De asemenea, ea nu este numai realitatea subiectelor care acționează laolaltă și unele pentru altele, ajungînd astfel la ele însele. Deosebindu-se fundamental de orice *existentia* și *„existence“*, „ec-sistența“ este locuirea ec-statică în apropierea ființei. Ea este veghea, adică grija *(Sorge)* pentru ființă. Și pentru că în această gîndire este vorba de a gîndi ceva simplu, tocmai de aceea îi vine reprezentării moștenite ca filozofie atît de greu [să-l gîndească]. Numai că dificultatea nu constă în faptul de a urmări un sens deosebit de adînc și de a elabora concepte complicate; ea se ascunde în acel pas înapoi, care face gîndirea să pătrundă într-o interogație care are șansa să cunoască și care abandonează felul obișnuit al filozofiei de a opina.

Pretutindeni există părerea că ceea ce s-a încercat în *Sein und Zeit* a sfîrșit într-un impas. Să lăsăm această părere să rămînă așa cum este. Dincolo de *Sein und Zeit* nu a ajuns nici pînă astăzi gîndirea care, în tratatul astfel intitulat, încearcă să facă cîțiva pași. Între timp însă, ea s-a apropiat poate ceva mai mult de obiectul care îi este propriu. Totuși, atîta vreme cît filozofia se ocupă numai și numai cu îngrădirea posibilității de acces la ceea ce constituie obiectul gîndirii, în speță adevărul ființei, ea se află în siguranță, în afara pericolului de a fi zdrobită, lovindu-se de duritatea obiectului care-i e propriu. De aceea „filozofarea“ despre

eşec este cu totul altceva decît gîndirea care eşuează. Dacă i-ar fi dat vreunui om să ajungă la această gîndire, nu s-ar întîmpla nici o nenorocire. Lui i-ar reveni singurul dar pe care gîndirea l-ar putea primi din partea ființei.

344 Numai că trebuie de asemenea spus: obiectul gîndirii nu este atins atunci cînd sporovăieşti despre „adevărul ființei“ şi despre „istoria ființei“. Important este numai faptul ca adevărul ființei să ajungă la limbă şi ca gîndirea să pătrundă în această limbă. Poate că atunci, mult mai puțin decît o exprimare pripită, limba reclamă, dimpotrivă, cuvenita tăcere. Totuşi cine dint e noi, cei de astăzi, ar putea să-şi închipuie că eforturile sale de a gîndi se situează într-adevăr pe această potecă a tăcerii? Dacă ar merge îndeajuns de departe, gîndirea noastră ar fi poate capabilă să trimită la adevărul ființei ca ceea ce trebuie gîndit. Prin aceasta, adevărul ființei ar fi sustras simplei presupuneri şi păreri, şi remis meşteşugului scrisului, atît de rar întîlnit în zilele noastre. Lucrurile care au o valoare, chiar dacă nu sînt destinate eternității, vin la timp, chiar dacă vin foarte tîrziu.

Cît priveşte întrebarea dacă domeniul adevărului ființei este o cale închisă, sau dimpotrivă, acel spațiu deschis în care libertatea îşi adăposteşte esența — nu are să judece decît acela care s-a străduit el însuşi să meargă pe drumul indicat sau, ceea ce este şi mai bine, pe altul mai bun, adică să-l deschidă pe acela care este pe măsura întrebării înseşi. Pe penultima pagină din *Sein und Zeit* (p. 437) se află propozițiile: „*disputa* privind interpretarea ființei (deci nu a ființării, dar nici a ființei omului), nu poate fi aplanată, *pentru simplul motiv că ea nici n-a început încă*. Şi, la urma urmei, ea nu poate fi pur şi simplu declanşată; pentru începerea unei dispute este nevoie mai întîi de o pregătire a ei. Pe drumul către acest unic scop se află cercetarea de față“. Aceste propoziții au mai rămas valabile şi astăzi, după două decenii. Să rămînem şi în zilele care vin tot pe acest drum, pelerini către locul de învecinare cu ființa, Întrebarea pe care o puneți dumneavoastră ajută la limpezirea acestui drum.

Întrebați: *Comment redonner un sens au mot „Humanisme“?* Cum se poate reda un sens cuvîntului „umanism“? Întrebarea dumneavoastră nu presupune numai

faptul că vreţi să păstraţi cuvîntul „umanism“; ea dovedeşte de asemenea că acest cuvînt şi-a pierdut sensul. 345

El şi l-a pierdut, întrucît esenţa umanismului a fost înţeleasă în chip metafizic, ceea ce înseamnă că, în măsura în care persistă în uitarea fiinţei, metafizica nu numai că nu pune întrebarea privitoare la adevărul fiinţei, ci împedică accesul la ea. Fapt e că tocmai gîndirea care conduce la această înţelegere a esenţei umanismului ne-a dus totodată la o gîndire mai originară a esenţei omului. Îndreptîndu-ne privirea către această *humanitas*, de esenţă sporită, a lui *homo humanus*, apare posibilitatea de a-i restitui cuvîntului „umanism“ un sens ce ţine de Istorie, mai vechi decît cel mai vechi dintre sensurile pe care istoria curentă ni le poate oferi. Nu este cazul să înţelegem această restituire că şi cum cuvîntul „umanism“ ar fi total lipsit de sens, un simplu *flatus vocis*. În cuvîntul respectiv, *humanum* se referă la *humanitas*, la esenţa omului: „-ism“, la faptul că esenţa omului se cuvine să fie considerată ca esenţială. Acesta este sensul pe care-l are cuvîntul „unanism“ ca cuvînt. A-i restitui un sens poate să însemne un singur lucru: a determina din nou sensul cuvîntului. Acest fapt pretinde, pe de-o parte, cunoaşterea esenţei omului într-un mod mai originar; însă, pe de altă parte, el pretinde să arăţi în ce măsură această esenţă devine, în felul său, destin pentru om. Esenţa omului rezidă în ec-sistenţă. Aceasta este cea care contează în mod esenţial, adică privind dinspre fiinţa însăşi, în măsura în care fiinţa îl în-fiinţează pe om ca pe cel ce ec-sistă, pentru veghere adevărului fiinţei, situîndu-l în chiar acest adevăr. În cazul în care ne hotărîm să-l păstrăm, cuvîntul „umanism“ înseamnă acum: esenţa omului este esenţială pentru adevărul fiinţei, dar în aşa fel încît, în urma acestui fapt, nu omul considerat doar ca atare e cel care contează. Noi concepem astfel un „umanism“ de o specie aparte. Cuvîntul pune în joc o denumire care este un *lucus a non lucendo*.

Mai este cazul să numim „umanism“ acest „umanism“ care se opune întregului umanism de pînă acum, dar care, cu toate acestea, nu ţine nicidecum parte inumanului? 346 Şi aceasta, poate, numai pentru ca făcîndu-ne părtaşi la folosirea unei denumiri, să ne lăsăm şi noi duşi de curentele dominante care se sufocă în subiectivismul

metafizic și se pierd în uitarea ființei? Sau se cuvine c gîndirea să-și asume, împotrivindu-se fățiș „umanismu lui“, riscul unui imbold care în primă instanță ar fi ca pabil să trezească îndoiala față de această *humanita* a lui *homo humanus* și față de întemeierea ei? S-ar pute astfel naște — dacă nu cumva momentul istoric în car se află lumea nu impune deja acest lucru — o meditați care să aibă în vedere nu numai omul, ci și „natura omului, nu numai natura, ci, într-un mod mai origina și acea dimensiune în care esența omului, determinat dinspre ființa însăși, se află la ea acasă. N-ar fi însă ma nimerit ca interpretările inevitabil greșite, la care a fos expus pînă acum drumul parcurs de gîndire în element ființei și timpului, să fie suportate încă o vreme și lăsat să se uzeze cu încetul de la sine? Aceste interpretă greșite se nasc din reproiectarea firească a ceea ce citir sau credem după lectură, asupra a ceea ce am considera că știm încă înaintea ei. Ele dovedesc aceeași structur și au toate același temei.

Deoarece se vorbește împotriva „umanismului“, exist temerea că se pledează în favoarea in-umanului și că s aduce un elogiu brutalității barbare. Căci ce poate fi „ma logic“ decît faptul că celui care neagă umanismul nu mai rămîne decît afirmarea neomeniei?

Deoarece se vorbește împotriva „logicii“, există cre dința că s-a pretins renunțarea la rigoarea gîndirii, ia că în locul ei a fost instaurat arbitrarul instinctelor sentimentelor, proclamîndu-se astfel ca singur adevă
347 „iraționalismul“. Căci ce este „mai logic“ decît faptu că cine vorbește împotriva logicului pledează în favoare alogicului?

Deoarece se vorbește împotriva „valorilor“, se res pinge cu groază o filozofie care îndrăznește, zice-se, s lase pradă disprețului cele mai de preț lucruri ale omeniri Căci ce este „mai logic“ decît faptul că o gîndire care tăgă duiește valorile trebuie, prin forța lucrurilor, să consider totul drept lipsit de valoare?

Deoarece se spune că ființa omului constă din „faptul de-a-fi-în-lume“, se consideră că omul a fost coborît l rangul unei ființe ce aparține doar lumii de „dincoace“ drept care filozofia se afundă în pozitivism. Căci ce est

„mai logic“, decît să consideri că cine susține mundaneitatea *(die Weltlichkeit)* faptului de a fi om pune preț numai pe „dincoace“, în timp ce tăgăduiește existența unui „dincolo“ și renunță la orice „transcendență“?

Deoarece se trimite la vorba lui Nietzsche privind „moartea lui Dumnezeu“, se tălmăcește un atare demers drept ateism. Căci ce este „mai logic“ decît faptul că acela care a făcut experiența „morții lui Dumnezeu“ este un om lipsit de Dumnezeu?

Deoarece în toate cazurile amintite se vorbește împotriva a ceea ce omenirea ține de măreț și sfînt, această filozofie propovăduiește un „nihilism“ iresponsabil și destructiv. Căci ce este „mai logic“ decît faptul că cine tăgăduiește pretutindeni în acest mod ființarea reală ia partea ne-ființării și, prin aceasta, predică nimicul pur drept sens al realității?

De fapt, ce se petrece aici? Se vorbește despre „umanism“, despre „logică“, despre „valori“, despre „lume“, despre „Dumnezeu“. Se vorbește de o opoziție față de acestea. Lucrurile numite sînt cunoscute și luate drept ceea ce este pozitiv. Opoziția față de lucrurile numite, insuficient gîndită atunci cînd îți parvine din auzite, este considerată de îndată ca negare a acestora, iar negarea la rîndu-i ca „negativul“ în sensul destructivului. Și totuși, undeva în *Sein und Zeit* este în mod explicit vorba de „destrucția fenomenologică“. Luîndu-se drept sprijin mult invocata logică și rațiune, se crede îndeobște că ceea ce nu este pozitiv este negativ, că negativul urmărește astfel recuzarea rațiunii și că, de aceea, el merită să poarte stigmatul infamiei. Sîntem atît de îmbibați de „logică“, încît tot ceea ce contrazice obișnuita somnolență a crezurilor uzuale este taxat deîndată ca un opus reprobabil. Tot ce nu rămîne la nivelul pozitivului cunoscut și îndrăgit, este azvîrlit în groapa dinainte pregătită a simplei 348
negații care neagă totul și care astfel sfîrșește în Nimic, desăvîrșind în felul acesta nihilismul. Pe această cale a logicii, totul e lăsat să se scufunde într-un nihilism care a fost inventat cu ajutorul logicii.

Însă „atitudinea de contestare“ pe care o manifestă gîndirea față de crezurile uzuale duce oare în mod necesar la simpla negație și la negativ? Acest lucru se petrece numai atunci — dar atunci în mod inevitabil și definitiv,

adică fără nici o perspectivă liberă către altceva — cînd crezul uzual este instituit în prealabil ca însuși „pozitivul“, iar plecîndu-se de la acesta, se judecă apoi în mod absolut și totodată negativ în privința domeniului opozițiilor posibile. Într-un astfel de procedeu se ascunde refuzul de a expune unei meditații deopotrivă „pozitivul“ judecat dinainte ca atare, precum și poziția și opoziția care, laolaltă, par să îl salveze. Prin invocarea constantă a logicului, se creează impresia că sîntem cu totul angajați în gîndire, în timp ce gîndirea a fost de fapt renegată.

Într-o oarecare măsură a devenit, cred, mai limpede că opoziția față de „umanism“ nu implică defel o pledoarie în favoarea inumanului, ci că, dimpotrivă, ea deschide alte perspective.

„Logica“ concepe gîndirea ca reprezentare a ființării în ființa sa, ființa pe care reprezentarea o sesizează pentru sine în generalul conceptului. Însă cum stau lucrurile cu meditația asupra ființei înseși, adică cu gîndirea care gîndește adevărul ființei? Abia această gîndire surprinde esența originară a λόγος-ului, care la Platon și Aristotel, întemeietorul „logicii“, era deja de multă vreme îngropată și pierdută. A gîndi împotriva „logicii“ nu înseamnă a lua apărarea ilogicului, ci doar: a gîndi pe urmele λόγος-ului și ale esenței lui, așa cum a apărut ea în epoca timpurie a gîndirii, adică: a te strădui pentru început să pregătești o gîndire pe urmele λόγος-ului (*Nachdenken*). La ce ne folosesc toate aceste sisteme de logică atît de complicate, dacă ele se debarasează (și fără măcar să știe că o fac) pînă și de sarcina de a-și pune întrebarea privitoare la
49 esența λόγος-ului? Dacă la rîndul nostru am vrea să replicăm, ceea ce desigur n-ar avea nici un rost, atunci am putea cu mai mult drept să spunem: iraționalismul, ca respingere a lui *ratio*, se manifestă neidentificat și cu puteri depline în apărarea „logicii“, care crede că poate evita reflexia asupra λόγος-ului și asupra esenței lui *ratio*, întemeiate în el.

Gîndirea care se împotrivește „valorilor“ nu afirmă că tot ceea ce este declarat drept „valoare“ — „cultura“, „arta“, „știința“, „demnitatea umană“, „lumea“ și „Dumnezeu“ — este lipsit de valoare. Dimpotrivă, este vorba de a recunoaște în sfîrșit că tocmai prin caracterizarea ca „valoare“ îi este răpită lucrului astfel evaluat demni-

tatea sa. Vrem să spunem: atunci cînd apreciem ceva ca valoare, ceea ce e declarat o valoare este admis numai ca obiect al preţuirii omului. Însă acel ceva care este ceva în fiinţa sa nu se rezumă la situarea sa opozitivă *(Gegenständigkeit)*, şi mai ales nu atunci cînd obiectualitatea *(Gegenständlichkeit)* are caracter de valoare. Orice act de evaluare este, chiar atunci cînd evaluează pozitiv, unul de subiectivare. Actul de evaluare nu lasă fiinţarea *să fie*; el o face să însemne ceva numai ca obiect al acţiunii lui. Efortul bizar de a face dovada obiectivităţii valorilor nu este conştient de ceea ce face. Cînd „Dumnezeu“ este proclamat drept „cea mai înaltă valoare“, acest fapt reprezintă o diminuare a esenţei lui Dumnezeu. A gîndi in termeni de valoare reprezintă, aici şi oriunde, cea mai mare blasfemie care poate fi concepută la adresa fiinţei. A gîndi împotriva valorilor nu vrea să spună, aşadar, că se pledează pentru lipsa de valoare şi pentru nimicitatea *(Nichtigkeit)* fiinţării, ci înseamnă: a aduce în faţa gîndirii, în locul subiectivării care transformă fiinţarea într-un simplu obiect, deschiderea-luminatoare a adevărului fiinţei.

A trimite la „faptul-de-a-fi-în-lume“ ca trăsătură fundamentală a umanităţii lui *homo humanus* nu implică defel că omul este doar o fiinţă „lumească“ în sensul creştin al cuvîntului, aşadar cu faţa întoarsă de la Dumnezeu, ba chiar desprins de „transcendenţă“. Prin acest cuvînt se înţelege ceea ce cu un altul, mai limpede, ar putea fi denumit transcendentul. Transcendentul este fiinţarea suprasensibilă. Aceasta trece drept fiinţarea supremă, în 150
sensul de cauză primă a întregii fiinţări. Ca această cauză primă este gîndit Dumnezeu. În expresia „faptul-de-a-fi-în-lume“, „lume“ nu înseamnă defel fiinţarea pămîntească spre deosebire de cea cerească, şi nici „lumescul“ spre deosebire de „spiritual“. În determinarea pe care o are acolo, „lume“, nu înseamnă cîtuşi de puţin o fiinţare sau vreun domeniu al fiinţării, ci starea-de-deschidere a fiinţei. Omul este, şi este om, în măsura în care este cel care ec-sistă *(der Ek-sistierende)*. El se situează în afară în starea-de-deschidere a fiinţei, care ca stare-de-deschidere este fiinţa însăşi; fiinţa care ca aruncare şi-a aruncat pentru sine în „grijă“ esenţa omului. Aruncat în acest fel, omul stă „în“ starea-de-deschidere a fiinţei. „Lumea“

este deschiderea-luminatoare a ființei, în care omul se situează în afară pornind de la esența sa aruncată. „Faptul-de-a-fi-în-lume“ numește esența ec-sistenței raportată la dimensiunea aflată în lumină, dimensiune de la care pornind ființează acest „ec-“ al ec-sistenței. Gîndită dinspre ec-sistență, „lumea“ este, într-un anume fel, tocmai acel „dincolo“ *(das Jenseitige)* în cadrul ecsistenței și pentru ecsistență. Omul nu este niciodată om mai întîi dincoace *(diesseits)* de lume, ca „subiect“, fie că-l luăm pe acesta în sensul de „eu“ sau de „noi“. De asemenea, el nu este niciodată mai întîi și numai subiect, care, ce-i drept, în același timp s-ar raporta constant și la obiecte, ca și cum esența lui ar consta în relația subiect-obiect. Dimpotrivă, omul este mai întîi în esența lui ec-sistînd în starea-de-deschidere a ființei, iar abia acest deschis luminează intervalul *(das Zwischen)*, în interiorul căruia poate „să fie“ o „relație“ de la subiect la obiect.

Propoziția: „Esența omului se întemeiează pe faptul-de-a-fi-în-lume“ nu decide nici dacă omul este, în sensul metafizic-teologic, o ființă de dincoace sau una de dincolo de lume.

De aceea, odată cu determinarea existențială a esenței omului nu s-a decis încă nimic despre „existența lui Dumnezeu“ sau despre „inexistența“ lui, și tot atît de puțin despre posibilitatea sau imposibilitatea zeilor. Este de aceea nu numai pripit, ci greșit și ca demers, să afirmi
că explicitarea esenței omului, pornind de la raportul 351
acestei esențe cu adevărul ființei, este ateism. Dar în plus, această etichetare arbitrară dă dovadă și de o lectură neatentă. Se trece cu vederea că încă din 1929, în lucrarea *Vom Wesen des Grundes* (p. 28, nota 1), scrie: „Prin interpretarea ontologică a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume nu se dă nici un răspuns, nici pozitiv, nici negativ, cu privire la un posibil fapt-de-a-fi-întru Dumnezeu. Abia prin lămurirea transcendenței se obține *un concept satisfăcător al D a s e i n-ului*, în așa fel încît se poate întreba acum, ținînd seama de acest concept, cum se prezintă, din punct de vedere ontologic, raportarea *Dasein*-ului la Dumnezeu“. Dacă, după felul obișnuit, observația precedentă este și de astă dată superficial gîndită, se va interpreta: această filozofie nu se decide nici pentru, nici contra existenței lui Dumnezeu. Ea rămîne în indiferență.

Deci, problema religioasă nu prezintă pentru ea nici un interes. Iar un asemenea indiferentism cade pradă nihilismului.

Propovăduiește însă această remarcă indiferentismul? De ce atunci numai anumite cuvinte și nu oricare altele din această notă sînt subliniate? Pentru a sugera că gîndirea care gîndește pornind de la întrebarea privind adevărul ființei își pune această întrebare într-un chip mai originar decît este capabilă metafizica să o facă. Abia pornind de la adevărul ființei poate fi gîndită esența sacrului. Abia pornind de la esența sacrului se poate gîndi esența dumnezeirii. Abia în lumina esenței dumnezeirii poate fi gîndit și spus ce anume trebuie să numească cuvîntul „Dumnezeu". Oare nu trebuie mai întîi să putem asculta și pricepe cu băgare de seamă toate aceste cuvinte, dacă noi, ca oameni, deci ca ființe ecsistente, urmează să ajungem la la vreun raport al zeului cu omul? Cum va putea altfel omul istoriei de azi a lumii să se întrebe cu seriozitate și rigoare dacă zeul se apropie sau se îndepărtează, cînd omul neglijează să pătrundă cu gîndirea, înainte de toate, în unica dimensiune în care acea întrebare poate fi pusă? Aceasta este însă dimensiunea sacrului, care pînă și ca dimensiune rămîne închisă dacă deschisul 352
ființei nu este luminat-și-deschis, iar dacă, în deschiderea sa luminatoare, ea nu se află în apropierea omului. Poate că semnul distinctiv al acestei vîrste a lumii constă în lipsa de acces la dimensiunea nevătămării *(das Heile)*. Poate că tocmai aceasta este singura vătămare *(das Unheil)*.

Totuși, gîndirea care trimite către adevărul ființei ca ceea ce urmează să fie gîndit, nu vrea cîtuși de puțin să spună, prin cele de mai sus, că s-a decis în favoarea teismului. Așa cum nu este ateistă, ea poate fi tot atît de puțin teistă. Aceasta însă nu din cauza unei atitudini indiferente, ci din respectarea limitelor care-i sînt impuse gîndirii ca gîndire de către adevărul ființei, adică de către acel ceva ce se oferă pe sine gîndirii ca ceea ce urmează să fie gîndit. În măsura în care gîndirea rămîne la sarcina care-i revine, ea îi indică omului, în momentul actual al destinului lumii, o cale către dimensiunea originară a sălășluirii sale în Istorie. Rostind în acest fel adevărul ființei, gîndirea s-a lăsat în voia a ceea ce este mai esențial

decît toate valorile și decît oricare ființare. Gîndirea nu depășește metafizica ridicîndu-se deasupra ei, urcînd, cu gîndul de a o anula undeva, ci coborînd în apropierea a ceea-ce-este-cel-mai-aproape *(in die Nähe des Nächsten)*. Coborîrea este, mai cu seamă atunci cînd omul s-a rătăcit în subiectivitate, mai grea și mai periculoasă decît urcarea. Coborîrea duce în sărăcia ec-sistenței lui *homo humanus*. În ec-sistență este părăsită sfera lui *homo animalis* a metafizicii. Dominația acestei sfere constituie temeiul indirect și cu rădăcini adînci pentru amăgirea și arbitrariul a ceea ce este numit biologism, dar și a ceea ce este cunoscut sub denumirea de pragmatism. A gîndi adevărul ființei înseamnă totodată a gîndi *humanitas* a lui *homo humanus*. Ceea ce contează este humanitas în slujba adevărului ființei, dar fără umanism în sensul lui metafizic.

Dacă însă *humanitas* ține atît de mult de esența gîndirii ființei, nu trebuie atunci să completăm „ontologia“
353 prin „etică?“ Strădania dumneavoastră, pe care o exprimați în propoziția *Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec un éthique possible* — nu este atunci absolut esențială?

Curînd după ce apăruse *Sein und Zeit*, un prieten mai tînăr mă întrebă: „Cînd aveți de gînd să scrieți o etică“? Atunci cînd esența omului este gîndită într-un mod atît de esențial, și anume în exlusivitate pornind de la întrebarea privitoare la adevărul ființei, fără însă ca omul să fie ridicat la rangul de centru al ființării, atunci nimic mai firesc decît să fie resimțită nevoia unei îndrumări valabile pentru toată lumea și a unor reguli care să spună în ce fel trebuie să trăiască omul în conformitate cu destinul său, acest om care este conceput pornind de la ec-sistența întru ființă. Dorința de a avea o etică cere cu atît mai imperios îndeplinirea ei, cu cît dezorientarea evidentă a omului — nu mai puțin decît aceea nemărturisită — crește nemăsurat. Întreaga noastră grijă trebuie să fie dedicată acestei legături care se realizează cu ajutorul eticii, într-o epocă în care omul tehnicii livrat masei impersonale, nu mai poate fi adus la o statornicie de nădejde decît prin intermediul unei concentrări și ordonări — corespunzătoare acestei tehnici — a planurilor și acțiunilor sale în întregul lor.

Cine și-ar putea permite să treacă cu vederea existența acestei situații disperate. Oare nu se cuvine atunci să cruțăm și să consolidăm legăturile existente, chiar dacă ele dau ființei umane o coeziune atît de sărăcăcioasă și de scurtă durată? Desigur. Dar această nevoință scutește ea oare vreodată gîndirea de a gîndi ceea ce înainte de toate rămîne de gîndit — în speță ființa — și care rămîne, mai presus de orice, garanția și adevărul întregii ființări? Mai poate gîndirea și de aici înainte să renunțe la a gîndi ființa, după ce aceasta, ascunsă în lunga uitare, se vestește în ceasul de față al lumii, prin zguduirea întregii ființări din temelii?

Însă mai înainte de a căuta să stabilim mai exact relația dintre „ontologie“ și „etică“, trebuie să ne întrebăm ce sînt de fapt „ontologia“ și „etica“. Devine necesar să chibzuim dacă ceea ce poate fi desemnat prin cele două denumiri mai rămîne pe măsura și în apropierea a ceea ce 354
cade în sarcina gîndirii, care, ca gîndire, are de gîndit, mai presus de orice, adevărul ființei.

Dacă însă atît „ontologia“ cît și „etica“, și, împreună cu ele, întreaga gîndire provenită din discipline, se dovedesc a fi caduce — drept care gîndirea noastră devine mai disciplinată —, atunci ce se întîmplă cu întrebarea privitoare la raportul dintre cele două discipline amintite ale filozofiei?

„Etica“ apare pentru prima dată, împreună cu „logica“ și „fizica“, în școala lui Platon. Aceste discipline se nasc în epoca în care gîndirea devine „filozofie“, filozofia la rîndu-i ἐπιστήμη (știință), iar știința însăși o chestiune de școală și învățămînt. În procesul de trecere către o filozofie astfel înțeleasă, știința se naște, iar gîndirea se stinge treptat. Gînditorii perioadei anterioare nu au cunoștință de o „logică“, nici de o „etică“ sau „fizică“. Și totuși, gîndirea lor nu este nici nelogică, nici imorală. Cît despre φύσις, ei gîndeau cu o adîncime și o vastitate pe care întreaga „fizică“ ulterioară nu va mai fi în stare să le atingă. Tragediile lui Sofocle ascund în spusele lor, în cazul în care este cumva permisă o astfel de comparație, un ἦθος mai originar decît prelegerile de „etică“ ale lui Aristotel. Un aforism al lui Heraclit exprimă în numai trei cuvinte un lucru atît de simplu, încît esența ethos-ului se desprinde imediat din el cu claritate.

Aforismul lui Heraclit sună astfel (fr. 119): ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. Se obişnuieşte să se traducă astfel: „Firea sa îi este omului dáimon“. Această traducere nu gîndeşte însă greceşte, ci modern. ἦθος înseamnă sălaş, loc al locuirii. Cuvîntul numeşte spaţiul deschis în care locuieşte omul. Deschisul sălaşului său face să apară ceea ce se îndreaptă către esenţa omului, şi care, venind, sălăşluieşte în preajma lui. Sălaşul omului deţine în sine şi păstrează venirea *(Ankunft)* aceluia căruia îi aparţine omul în esenţa sa. Acesta este, potrivit vorbei lui Heraclit, δαίμων, zeul. Aforismul vrea să spună: omul locuieşte, în măsura
355 în care este om, în apropierea zeului. Cu acest aforism al lui Heraclit se potriveşte întru totul o întîmplare pe care ne-o relatează Aristotel *(De part. anim.* A 5, 645 a 17*)*. Ea sună astfel: Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῷ, οἳ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θέρομενον πρὸς τῷ ἰπνῷ ἔστησαν, ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦτας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοὺς...

„I se atribuie lui Heraclit o vorbă pe care a spus-o străinilor dornici să dea ochii cu el. Aceştia, apropiindu-se, l-au văzut încălzindu-se la cuptor. Ei rămaseră locului uimiţi, şi aceasta mai cu seamă cînd el le dădu curaj celor ce şovăiau şi îi pofti să intre cu aceste vorbe: „se află zei şi aici...“

Relatarea vorbeşte, ce-i drept, de la sine; să ne oprim totuşi asupra cîtorva lucruri:

Mulţimea vizitatorilor străini, în curiozitatea ei indiscretă faţă de gînditor, este dezamăgită şi surprinsă văzîndu-i locuinţa. Ea crede că-l va găsi pe gînditor într-un cadru care, opunîndu-se traiului bicisnic de zi cu zi al oamenilor, poartă întru totul semnul excepţiei şi al lucrului rar, capabil de aceea să aţîţe curiozitatea. Vizitîndu-l pe gînditor, mulţimea speră să vadă aici lucruri care măcar pentru o vreme să-i ofere prilejul unei flecăreli agreabile. Străinii care vor să-l viziteze pe gînditor se aşteaptă să-l vadă poate tocmai în clipa cînd el, adîncit într-o profundă meditaţie, gîndeşte. Vizitatorii vor „să trăiască“ aceste eveniment nu pentru a se împărtăşi şi ei cît de cît din gîndire, ci doar pentru a putea spune că l-au văzut şi auzit pe acela despre care nu se spune altceva decît că este un gînditor.

În schimb, curioșii îl găsesc pe Heraclit lîngă cuptor. Acesta este un loc destul de comun și nearătos; ce-i drept, aici se coace pîinea. Însă Heraclit nu stă în preajma cuptorului nici măcar pentru a coace pîinea. El se află aici numai pentru a se încălzi. În acest loc, oricum neînsemnat, 356
el trădează astfel întreaga sărăcie a vieții sale. Priveliștea unui gînditor căruia îi este frig nu poate trezi prea mult interes. Și atunci, în fața acestui spectacol dezamăgitor, curioșii își pierd pe dată pînă și pofta de a se mai apropia. Ce caută ei aici? Scena comună și lipsită de farmec a cuiva căruia îi este frig și stă lîngă sobă, oricine o poate găsi oricînd la el acasă. La ce bun atunci să calci pragul unui gînditor? Vizitatorii sînt pe punctul de a pleca. Heraclit citește pe fețele lor curiozitatea dezamăgită. El știe ce se întîmplă cînd lipsești mulțimea de o senzație așteptată și de aceea nu se miră că noii sosiți sînt gata să facă deîndată cale întoarsă. Iată de ce le dă curaj și într-adins îi invită să intre cu aceste cuvinte: εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς, „Se află zei și aici“.

Această vorbă pune sălașul (ἦθος) gînditorului și îndeletnicirea sa în cu totul altă lumină. Dacă vizitatorii au înțeles deîndată, și dacă în genere au înțeles această vorbă, totul apărîndu-le de atunci în această altă lumină, povestea nu ne-o spune. Dar că această întîmplare a fost povestită și s-a transmis pînă în zilele noastre se datorește faptului că ceea ce ea relatează provine din atmosfera acestei gîndiri, caracterizînd-o. καὶ ἐνταῦθα, „și aici“, în preajma cuptorului, în acest loc obișnuit, unde fiece lucru și fiece situație, fiece faptă și gîndire este familiară și curentă, adică obișnuită, „chiar și aici“, în raza obișnuitului, εἶναι θεούς, „se află zei“.

ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων spune însuși Heraclit: „Sălașul (obișnuit) al omului îi este acestuia deschisul pentru ajungerea-la-prezență a zeului (a ne-obișnuitului)“.

Acum, dacă potrivit semnificației fundamentale a cuvîntului ἦθος, numele de etică vrea să spună că ea meditează asupra sălașului omului, atunci acea gîndire care gîndește adevărul ființei ca element originar al omului ca al unuia care ecsistă, este deja în sine etica originară. Însă atunci această gîndire nu este etică pentru că este 357
ontologie. Căci ontologia gîndește întotdeauna doar ființarea (ὄν) în ființa sa. Iar atîta vreme cît adevărul ființei

nu este gîndit, întreaga ontologie rămîne fără fundament. De aceea, gîndirea care în *Sein und Zeit* a căutat să pătrundă în adevărul ființei, s-a intitulat ontologie fundamentală. Aceasta caută să se întoarcă la temeiul esenței, din care provine gîndirea adevărului ființei. Deja prin aplicarea acestui alt mod de interogare, gîndirea respectivă se separă de „ontologia" metafizicii (chiar și de cea kantiană). „Ontologia" însă, fie ea transcendentă sau precritică, nu este criticată pentru că gîndește ființa ființării înghesuind ființa în concept, ci pentru că nu gîndește adevărul ființei și nesocotește astfel faptul că există o gîndire care este mai riguroasă decît cea conceptuală. Gîndirea care caută să pătrundă în adevărul ființei reușește să exprime — aflată fiind în situația dificilă a primei tentative de răzbatere — doar o mică parte a acestei dimensiuni cu totul diferite. Limba se falsifică singură în măsura în care, deși apelează la ajutorul esențial al vederii fenomenologice, nu reușește încă să abandoneze pretenția nepotrivită la „știință" și la „cercetare". Și totuși, pentru ca această tentativă a gîndirii să poată fi recunoscută și totodată înțeleasă în cadrul filozofiei existente, pentru început nu s-a putut vorbi decît din orizontul existentului și al denumirilor curente folosite în acest orizont.

Între timp însă, am început să înțeleg că tocmai aceste denumiri sînt cele care în mod nemijlocit și inevitabil trebuiau să conducă la eroare. Căci aceste denumiri și limbajul conceptual care le însoțește nu au fost re-gîndite de cititor luîndu-se ca punct de plecare obiectul care abia urma să fie gîndit, ci acest obiect a fost reprezentat în virtutea denumirilor păstrate în semnificația lor obișnuită.

Gîndirea care își pune problema adevărului ființei, și prin aceasta determină sălașul esenței omului pornind de la ființă și totodată vizînd-o, nu este nici etică, nici ontologie. Iată de ce întrebarea privind raportul dintre
358 etică și ontologie nu mai are în acest domeniu nici un fundament. Totuși întrebarea dumneavoastră, gîndită mai originar, păstrează un sens și o pondere substanțială.

Într-adevăr, trebuie să ne punem această întrebare: dacă gîndirea care meditează asupra adevărului ființei determină esența lui *humanitas* ca ec-sistență, pornind

de la apartenența acestei *humanitas* la ființă, rămîne atunci oare această gîndire doar o reprezentare teoretică a ființei și a omului sau, în același timp, dintr-o astfel de cunoaștere se obțin îndrumări destinate să ne ajute în viața practică?

Răspunsul sună astfel: această gîndire nu este nici teoretică, nici practică. Ea precede această distincție. În măsura în care este, această gîndire este gîndire evocatoare a ființei și nimic altceva. Aparținînd ființei, deoarece este aruncată întru păstrarea-și-adeverirea adevărului ei și revendicată pentru această păstrare, ea gîndește ființa. O astfel de gîndire nu duce la un rezultat anumit. Ea nu produce nici un efect. Ea își satisface esența, în măsura în care ea este. Însă ea este, în măsura în care își rostește cauza ei *(seine Sache)*. Cauzei gîndirii îi aparține istoric doar o singură rostire — cea care este pe măsura acestei cauze. Valabilitatea în raport cu cauza acestei rostiri este cu mult mai mare decît validitatea științelor, pentru că ea este mai liberă. Căci ea lasă ființa — să fie.

Gîndirea construiește locul de adăpost al ființei, care, ca rostuire *(Fuge)* a ființei, rostuiește *(verfügt)* potrivit destinului, esența omului, făcînd-o să locuiască în adevărul ființei. Această locuire este esența „faptului-de-a-fi-în-lume" (v. *Sein und Zeit*, p. 54). Ceea ce se spune acolo despre „faptul-de-a-fi-în" ca „locuire" nu este un simplu joc etimologic. Trimiterea făcută în conferința din 1936 la vorba lui Hölderlin — *Plin de merite, totuşi în chip poetic locuiește omul pe acest pămînt* —, nu este defel arabescul unei gîndiri care se salvează, evadînd din știință în poezie. Observația privitoare la locul de adăpost al ființei nu este un transfer de imagine de la „loc de adăpost" la ființă, ci din esența ființei gîndită adecvat, noi vom putea într-o bună zi să gîndim mai bine ce înseamnă „loc de adăpost" și „a locui".

Cu toate acestea, gîndirea nu creează niciodată locul 359
de adăpost al ființei. Gîndirea conduce ecsistența istorică, adică *humanitas* a lui *homo humanus*, în domeniul apariției nevătămatului *(das Heile)*.

Mai cu seamă odată cu nevătămatul apare, în deschiderea-luminatoare a ființei, răul. Esența acestuia nu constă în pura ticăloșie a acțiunii umane, ci în malignitatea înverșunării. Totuși, atît nevătămatul cît și înverșunarea nu

pot să fiinţeze în fiinţă decît în măsura în care fiinţa însăşi constituie obiectul disputei. În fiinţă se ascunde proveninţa esenţei negării *(des Nichtens)*. Ceea ce neagă *(was nichtet)* se luminează ca avînd natura-negării *(das Nichthafte)*. Aceasta poate fi găsită în „nu“ *(im Nein)*. Nu-ul *(das Nicht)* nu provine nicidecum din rostirea-lui-„nu“ proprie negaţiei *(das Nein-sagen der Negation)*. Orice „nu“ *(jedes Nein)* care nu se concepe greşit, ca o insistare îndărătnică asupra puterii de instituire proprie subiectivităţii, ci rămîne un „nu“ care lasă-să-fie *(ein sein-lassendes [Nein])* propriu ec-sistenţei, răspunde la revendicarea negării luminate. Orice „nu“ este doar afirmarea lui „nu“ *(Alles Nein ist nur die Bejahung des Nicht)*. Orice afirmare rezidă în recunoaştere. Această recunoaştere lasă să vină spre sine acel lucru către care ea se îndreaptă. Se crede îndeobşte că negarea nu este nicăieri de găsit în fiinţarea însăşi. Observaţia este adevărată atîta vreme cît negarea este căutată ca ceva de ordinul fiinţării, ca o însuşire fiinţătoare proprie fiinţării. Însă căutînd în acest fel nu se caută negarea. Nici fiinţa nu este o însuşire fiinţătoare care poate fi identificată în fiinţare. Cu toate acestea, fiinţa are un caracter mai pronunţat de fiinţă *(ist seiender)* decît orice fiinţare. Tocmai pentru că negarea fiinţează în chip esenţial în fiinţa însăşi, noi nu putem niciodată s-o observăm ca ceva de ordinul fiinţării propriu fiinţării. Desigur, semnalarea acestei imposibilităţi nu face defel dovada provenienţei lui „nu“ *(Nicht)* din rostirea-lui-„nu“ *(Nein)*. Această dovadă pare valabilă numai atunci cînd fiinţarea este instituită ca obiectivul subiectivităţii. Din această alternativă se deduce apoi că orice „nu“ *(Nicht)* — de vreme ce nu apare niciodată ca ceva obiectiv — trebuie să fie, cu siguranţă, produsul unui act al subiectului. Dacă însă abia rostirea-lui-„nu“ este cea care îl instituie pe „nu“ *(Nicht)* ca pe ceva ce este doar de ordinul gîndirii, sau dacă abia negarea *(das Nichten)* îl revendică pe „nu“ *(Nein)* ca ceea ce trebuie rostit în lăsarea-de-a-fi fiinţarea *(im Seinlassen von Seiendem)* nu poate fi ho-
360 tărît nicicum luînd ca punct de plecare reflexia subiectivă asupra gîndirii instituite în prealabil ca subiectivitate. Într-o astfel de reflexie nici nu s-a ajuns încă la dimen-

siunea care ar permite punerea întrebării într-un mod adecvat. Rămîne să ne întrebăm, presupunînd că gîndirea aparține ec-sistenței, dacă nu cumva orice „da“ și orice „nu“ *(Nein)* este deja ecsistent în adevărul ființei. Dacă este așa, atunci „da“ și „nu“ ascultă deja în sine de ființă. Iar ca cei care ascultă supuși *(die Hörigen)* ei nu pot institui niciodată, ei mai întîi, acel ceva căruia ei înșiși îi aparțin.

Negarea ființează în chip esențial în ființa însăși și nicidecum în *Dasein*-ul omului, în măsura în care acest *Dasein* este gîndit ca subiectivitate a lui *ego cogito*. *Dasein*-ul nu neagă *(nichtet)* nicidecum, în măsura în care omul, ca subiect, împlinește negarea *(die Nichtung)* în sensul respingerii, ci ființa-în-deschis *(das Da-sein)* este cea care neagă, în măsura în care, luată ca esență în care omul ec-sistă, aparține ea însăși esenței ființei. Ființa neagă — în calitatea ei de ființă. Acesta este motivul pentru care în idealismul absolut, la Hegel și la Schelling, „nu“-ul *(das Nicht)* apare ca negativitatea negației în esența ființei. Aceasta este însă gîndită acolo în sensul realității absolute, ca voința necondiționată care se vrea pe sine însăși, și anume ca voință a cunoașterii și a iubirii. În această voință se mai ascunde încă ființa ca voință de putere. Totuși, pentru care motiv anume negativitatea subiectivității absolute este cea „dialectică“, și pentru care motiv anume iese negarea la iveală și totodată este ascunsă în esența ei datorită dialecticii nu poate constitui obiectul discuției de față.

Ceea-ce-neagă *(das Nichtende)* în ființă este esența a ceea ce eu numesc Nimicul *(das Nichts)*. Tocmai pentru că gîndirea gîndește ființa, ea gîndește — Nimicul.

Abia ființa este cea care acordă nevătămatului înălțarea în imperiul grației, iar înverșunării, propensiunea către vătămare.

Numai în măsura în care omul, ec-sistînd în adevărul
ființei, aparține acesteia, primește, distribuite de ființa 361
însăși, acele îndrumări care urmează să devină pentru el
lege și regulă. „A distribui“ se spune în grecește νέμειν.
Νόμος nu înseamnă doar lege, ci, mai originar, distribuire
ce rezidă în destinarea efectuată de ființă. Doar această
distribuire este capabilă să rostuiască pe om în ființă.
Numai o astfel de rostuire este capabilă să îl susțină și

să îi dea o consistență. Altminteri, orice lege rămîne un artefact al rațiunii umane. Mai esențial decît orice stabilire de reguli este ca omul să găsească sălașul în adevărul ființei. Abia acest sălaș permite cunoașterea a ceea ce este stabil *(des Haltbaren)*. Stabilitatea *(Halt)* oricărei raportări *(Verhalten)* este dăruită de către adevărul ființei. „Halt" înseamnă în limba noatră „pază", „ocrotire" *(Hut)*. Ființa este paza care, în vederea adevărului ei, îl ocrotește pe om în esența lui ec-sistentă, astfel încît ea adăpostește ec-sistența în limbă. Iată de ce limba este deopotrivă loc de adăpost al ființei și lăcaș al esenței omului. Şi numai pentru că limba este lăcașul esenței omului, e cu putință ca umanitățile istorice și oamenii să nu fie acasă în limba lor, aceasta putînd să devină o simplă carcasă în spatele căreia oamenii își văd de uneltirile lor.

Însă în ce relație se află gîndirea ființei cu raportarea teoretică și practică? Ea depășește orice contemplare, deoarece se îngrijește tocmai de acea lumină în care poate să sălășluiască și să se miște o vedere concepută ca *theoria*. Gîndirea ia seama la deschiderea-luminatoare a ființei depunînd rostirea ei privitoare la ființă în limbă — ca adăpost al ecsistenței. Gîndirea este astfel o făptuire; dar una care în același timp depășește orice *praxis*. Gîndirea străbate acțiunea și producerea nu prin amploarea unei înfăptuiri și nici prin rezultatele unei efectuări, ci prin puținătatea împlinirii sale lipsite de succes.

Căci, în rostirea ei, gîndirea nu face decît să aducă la limbă cuvîntul ce nu a avut parte de limbă — al ființei.

Expresia folosită aici „a aduce la limbă" *(zur Sprache bringen)* trebuie luată acum textual. Deschizîndu-se, ființa vine înspre limbă *(kommt zur Sprache)*. Ea este fără
362 încetare în drum spre aceasta. La rîndul ei, gîndirea ec-sistentă trece în limbă, prin rostirea ei, acest ceva care vine. Limba este ridicată astfel ea însăși în deschiderea-luminatoare a ființei. Abia astfel limba *este* în acea modalitate misterioasă și care totuși ne domină constant, străbătîndu-ne. Prin faptul că limba, adusă deci deplin în esența ei, ține de Istorie, ființa este adăpostită în gîndirea care o evocă. Ec-sistența locuiește gîndind în locul de adăpost al ființei. În toate acestea este ca și cum prin rostirea care gîndește nu s-ar fi întîmplat absolut nimic.

Dar iată că tocmai ni s-a oferit un exemplu pentru această făptuire neostentativă a gîndirii. Gîndind anume expresia destinată limbii — expresia „a aduce la limbă“ — gîndind-o pe ea și numai pe ea, și păstrînd în atenția rostirii acest lucru gîndit ca ceea ce urmează să fie constant gîndit în viitor, am adus la limbă ceva esențial din ființa însăși.

Elementul straniu în această gîndire a ființei este simplitatea. Tocmai simplitatea este cea care ne ține la distanță de această gîndire. Căci noi obișnuim să căutăm gîndirea care și-a primit prestigiul universal sub numele de „filozofie“ în forma neobișnuitului accesibil doar inițiaților. Totodată ne reprezentăm gîndirea totodată după modelul cunoașterii științifice și după demersurile sale în domeniul cercetării. Apreciem făptuirea cuiva după realizările impresionante încununate de succes ale practicii. Însă făptuirea gîndirii nu este nici teoretică, nici practică și nici îngemănarea acestor două moduri de raportare.

Prin esența ei simplă, gîndirea ființei se ascunde de noi. Cînd ne împrietenim însă cu neobișnuitul acestei simlități, ne pîndește deîndată un alt neajuns. Apare bănuiala că această gîndire a ființei cade pradă arbitrarului; căci ea nu se mai poate orienta bazîndu-se pe ființare. De unde își primește atunci gîndirea măsura? Care este legea făptuirii ei?

Aici este cazul să dăm glas celei de a treia întrebări din scrisoarea dumneavoastră: *comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventurière?* Să pomenim acum
în treacăt de poezie. Ea se află în fața aceleiași întrebări 363
ca și gîndirea. Rămîne însă mereu valabilă vorba, aproape trecută cu vederea, din *Poetica* lui Aristotel, cum că poezia este mai adevărată decît cercetarea sistematică a ființării.

Însă nu numai ca cercetare și interogare care pătrunde în ceea ce nu a fost încă gîndit este gîndirea *une aventure.* În esența ei, ca gîndire a ființei, gîndirea este revendicată de către ființă. Gîndirea este raportată la ființă ca la ceea ce vine *(l'avenant).* Gîndirea este, ca gîndire, prinsă în venirea *(Ankunft)* ființei, în ființă ca venire. Ființa s-a destinat deja pe sine gîndirii. Ființa *este,* ca destin

al gîndirii. În sine, însă, destinul ține de Istorie. Istoria lui a ajuns deja la limbă în rostirea gînditorilor.

A aduce de fiecare dată la limbă această venire a ființei, una care rămîne și care în această rămînere îl așteaptă pe om, iată singura cauză a gîndirii. Iată și motivul pentru care cei mai importanți gînditori spun mereu unul-și-același-lucru *(das Selbe)*. Aceasta însă nu înseamnă: identicul *(das Gleiche)*. Desigur, ei spun aceasta numai acelora care sînt dispuși să gîndească pe urmele lor. Ținînd seama de destinul ființei și gîndindu-l în chip istoric, gîndirea s-a și legat de ceea ce este destinal *(das Schickliche)* și este pe măsura destinului *(Geschick)*. A te refugia în identic e neprimejdios. A îndrăzni să te aventurezi în discordie pentru a spune acel unu-și-același-lucru — aceasta este primejdia. Aici amenință ambiguitatea și simpla vrajbă.

Destinalitatea *(Schicklichkeit)* rostirii despre ființă ca destin *(Geschick)* al adevărului e legea supremă a gîndirii, și nu regulile logicii care pot deveni reguli abia ca provenind din legea ființei. Însă a lua seama la destinul rostirii ce gîndește nu implică numai faptul că de fiecare dată noi ne aducem aminte *ce este* de spus despre ființă și *cum* se cuvine s-o spunem. Tot atît de esențial este să ne gîndim, *dacă* ni se permite să rostim ceea ce trebuie gîndit, pînă la ce punct, în care moment al Istoriei ființei, în ce fel de dialog cu această Istorie și de la care anume exigență plecînd. Acele trei momente menționate într-o
364 scrisoare anterioară sînt determinate în conexiunea lor, luîndu-se ca punct de plecare legea destinalității gîndirii ce ține de Istoria ființei: rigoarea meditației, grijă sporită pentru rostire, economia cuvîntului.

Este timpul să ne dezobișnuim de a supraestima filozofia și, de aceea, de a pretinde de la ea prea mult. În nevoința în care se află lumea de azi, important este: mai puțină filozofie, însă mai multă grijă față de gîndire; mai puțină literatură, însă mai multă cultivare a cuvîntului.

Gîndirea viitoare nu va mai fi filozofie, deoarece ea gîndește mai originar decît metafizica, al cărei nume spune

acelaşi lucru. De asemenea, gîndirea viitoare nu mai poate, aşa cum cerea Hegel, să renunţe la numele „iubire de înţelepciune" şi să devină înţelepciunea însăşi sub forma cunoaşterii absolute. Gîndirea este pe cale să coboare în sărăcia esenţei sale precursoare. Gîndirea adună limba în rostirea simplă. Căci limba este limba fiinţei, aşa cum norii sînt nori ai cerului. Gîndirea lasă, prin rostirea ei, brazde abia văzute în limbă. Ele sînt şi mai şterse decît brazdele pe care le lasă în urmă-i, pe cîmp, plugarul cu pas domol.

INTRODUCERE
LA „CE ESTE METAFIZICA?“

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Ca și *Scrisoarea despre „umanism"*, *Introducerea la „Ce este metafizica?"*, scrisă în 1949, are, pentru gîndirea lui Heidegger, aspectul unui bilanț, al unei opriri din mers în vederea considerării întregului parcurs. Se poate spune că acesta este textul în care Heidegger *se explică* cel mai mult. Principalele etape ale „drumului gîndirii" au fost deja străbătute. *Sein und Zeit* ca punct de pornire, *Ce este metafizica?* ca lucrare de pasaj, apoi studiile așezate sub semnul lui *Kehre* — de la *Vom Wesen des Grundes*, trecînd prin *Einführung in die Metaphysik* și studiile despre Hölderlin pînă la *Holzwege* — oferă, toate, configurația unui parcurs. Tema centrală a *Introducerii* este, neîndoielnic, *unitatea* acestui parcurs: *raportul omului cu ființa.*

Dar unitatea parcursului gîndirii sale este evidențiată de Heidegger printr-o *temă a diferenței:* drumul lui Heidegger în gîndire este *complet diferit* de cel al metafizicii; metafizica este incapabilă să gîndească ființa ca ființă; vorbind despre ființare în ansamblul ei, ea crede că vorbește despre ființă. Ea trăiește într-o confuzie și o promovează ca atare.

Numai că această temă a diferenței dintre „gîndirea esențială" (Heidegger) și „gîndirea metafizică" (toată istoria gîndirii occidentale de la Platon la Nietzsche) nu instaurează opoziția, ci necesitatea *depășirii.* Depășirea aceasta nu presupune, așa cum ne-am aștepta, o intensificare a eforturilor gîndirii, ci trimiterea gîndirii „către o altă proveniență a sa". Folosind cunoscuta metaforă a lui *arbor scientiarum*, Heidegger precizează că gîndirea esențială trebuie să aibă în vedere nu rădăcinile arborelui (metafizica), ci solul în care ele sînt înfipte. A putea să aduci la nivelul gîndirii ființa ca temei în care sînt înfipte rădăcinile metafizicii — iată adevărata sarcină a gîndirii.

Dar această sarcină, pe care Heidegger și-a asumat-o, a presupus renunțarea treptată la întreaga terminologie a metafizicii. Cuvintele *Dasein*, *Existenz*, *Sein*, au fost smulse limbajului metafizicii (și, de asemenea, mutate din locul pe care ele au ajuns să-l ocupe în vorbirea curentă),

au primit o altă semnificație, pentru a deveni instrumentele unei gîndiri care a încercat constant să experimenteze adevărul ființei.

Faptul că această mutație semantică de proporții — care corespundea încercării de a trimite gîndirea către temeiul provenienței sale — nu a fost percepută în semnificația ei, dovedește, o dată mai mult, nu simpla neînțelegere a unor cărți și idei, ci vastitatea uitării ființei care a ajuns să înăbușe pînă și vocea celui care o denunță ca uitare. *Introducerea* are tonul patetic al gîndirii care a apucat pe un drum singuratic și care rămîne, ca atare, neînțeleasă. În condițiile în care omenirea se pregătea să iasă dintr-un război planetar intrînd, cu noua revoluție industrială, într-o altă eră a „subiectivității absolute" și a „obiectualizării fără precedent a ființării", tema „uitării ființei" căpăta dimensiuni tragice.

INTRODUCERE LA „CE ESTE METAFIZICA?“

Coborîrea în temeiul metafizicii

Descartes îi scrie lui Picot, care traducea *Principia Philo-* 365
sophiae în franceză: *Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences...** (Opp . ed. Ad. et Ta. IX, 14).

Întrebăm, rămînînd la această imagine: În ce sol sînt înfipte rădăcinile copacului care este filozofia? Din ce temei își primesc rădăcinile și, prin ele, întregul copac, sevele hrănitoare și forțele? Ce element străbate stăpînitor, ascuns în temei și în sol, rădăcinile ce susțin și hrănesc copacul? În ce anume se odihnește metafizica și de unde se înalță ea? Ce este metafizica privită dinspre temeiul ei? Ce este, în temeiul ei, metafizica?

Metafizica gîndește ființarea ca ființare. Oriunde se pune întrebarea ce este ființarea, ființarea se află ca atare în cîmpul vederii. Reprezentarea metafizică datorează această vedere luminii ființei. Lumina, adică acel ceva pe care o asemenea gîndire îl percepe ca fiind lumină, nu mai cade în raza vederii proprie acestei gîndiri, căci ea își reprezintă ființarea întotdeauna și în exclusivitate în perspectiva ființării. Ce-i drept, din această perspectivă gîndirea metafizică caută sursa ființării și pe făptuitorul luminii. Lumina însăși este considerată a fi înțeleasă în chip satisfăcător în măsura în care înlesnește în orice privință o vedere în stare să străbată pînă la ființare.

Oricum ar fi interpretată ființarea — ca spirit în sensul spiritualismului, ca materie și forță în sensul materialismului, ca devenire și viață, ca reprezentare, ca voință,
ca substanță, ca subiect, ca „energeia“, ca eternă reîn- 366
toarcere a aceluiași — ființarea apare de fiecare dată ca

---

* „Astfel, întreaga filozofie este asemeni unui copac ale cărui rădăcini sînt metafizica, al cărui trunchi este fizica, în timp ce ramurile care ies din trunchi sînt toate celelalte ştiinţe..“

ființare în lumina ființei. Atunci cînd metafizica își reprezintă ființarea, întotdeauna s-a luminat ființa. Ființa a ajuns într-o stare-de-neascundere (Ἀλήθεια). Dacă și în ce fel ființa aduce cu sine o asemenea stare de neascundere, dacă și în ce fel ea se adeverește pe sine în metafizică și ca metafizică — rămîne învăluit. Ființa nu este gîndită în acțiunea sa esențială de scoatere-din-ascundere, adică în adevărul său. Cu toate acestea, în răspunsurile ei la întrebarea privitoare la ființarea ca atare, metafizica vorbește pornind de la manifestarea ignorată a ființei. Tocmai de aceea, adevărul ființei poate fi numit temeiul pe care se sprijină metafizica în calitatea ei de rădăcină a copacului filozofiei, solul din care ea se hrănește.

Deoarece metafizica interoghează ființarea ca ființare, ea rămîne la ființare și nu se preocupă de ființă ca ființă. Ca rădăcină a copacului, ea trimite toate sevele și toate forțele în trunchiul și în crengile acestuia. Rădăcina se ramifică coborînd în temei și în sol, pentru ca acel copac să poată să se înalțe din sol și să îl poată părăsi spre a crește. Crescînd, copacul filozofiei părăsește solul în care sînt înfipte rădăcinile metafizicii. Temeiul și solul reprezintă, ce-i drept, elementul în care ființează rădăcina copacului, dar copacul nu poate niciodată să preia în creșterea sa solul în care se înfig rădăcinile, în așa fel încît acesta să dispară în ființa copacului spre a deveni, la rîndul lui, ceva de natura copacului. Dimpotrivă, rădăcinile se pierd în sol pînă la cele mai fine fibre. Temeiul este temei pentru rădăcină; în el rădăcina se uită pe sine în favoarea copacului. Chiar și atunci cînd, în felul ei, se încredințează solului, rădăcina aparține copacului. Ea se risipește pe sine, dăruindu-se copacului. Ca rădă-
367 cină, ea nu ține seama de sol; cel puțin nu în sensul că acțiunea ei esențială constă în aceea de a crește numai în direcția acestui element, pentru a se extinde în el. Se poate bănui atunci că nici solul nu este sol, dacă rădăcina nu îl pătrunde în întregime.

În măsura în care își reprezintă întotdeauna ființarea numai ca ființare, metafizica nu ajunge să gîndească ființa însăși. Filozofia nu se adună laolaltă pentru a se așeza pe propriul ei temei. Ea îl părăsește necontenit, și anume prin mijlocirea metafizicii. Și totuși filozofia nu se desprinde niciodată de el. În măsura în care o gîndire

pornește la drum pentru a afla temeiul metafizicii, în măsura în care această gîndire caută să gîndească adevărul ființei, și nu să-și reprezenite doar ființarea ca ființare, gîndirea a părăsit într-un anume fel metafizica. Această gîndire „coboară" — dacă e să rămînem la punctul de vedere al metafizicii — în temeiul metafizicii. Numai că acel ceva care continuă să apară ca temei este pesemne — atunci cînd este cunoscut din el însuși — un Altceva și un lucru încă nerostit, astfel încît și esența metafizicii este altceva decît metafizica.

Gîndirea care gîndește adevărul ființei nu se mai mulțumește cu metafizica, dar nici nu gîndește împotriva metafizicii. Vom spune, pentru a rămîne la imaginea de mai sus, că ea nu smulge rădăcinile filozofiei. Ea sapă la temeiul ei și îi afînează solul. Metafizica rămîne elementul prim al filozofiei. Dar ea nu ajunge la elementul prim al gîndirii. În gîndirea care gîndește adevărul ființei, metafizica este depășită. Pretenția metafizicii de a-și asuma raportul decisiv cu „ființa" și de a determina în chip hotărîtor orice relație cu ființarea ca atare — își pierde îndreptățirea. Dar această „depășire a metafizcii" nu înlătură metafizica. Cîtă vreme omul rămîne *animal rationale*, el este *animal metaphysicum*. Cîtă vreme omul se concepe pe sine ca ființă dotată cu rațiune, metafizica ține, potrivit vorbei lui Kant, de însăși natura omului. 368
Dacă gîndirea ar izbuti să coboare în temeiul metafizicii, ea ar putea să contribuie la o schimbare a esenței omului, schimbare ce ar fi însoțită de o transformare a metafizicii.

Atunci, cînd, în desfășurarea întrebării privitoare la adevărul ființei, se vorbește despre o depășire a metafizicii, aceasta înseamnă: gîndirea evocatoare a ființei însăși. O asemenea gîndire evocatoare trece dincolo de faptul că pînă acum temeiul în care se înfig rădăcinile filozofiei rămîne negîndit. Gîndirea încercată în *Sein und Zeit* (1927) pornește la drum pentru a pregăti o astfel de depășire a metafizicii. Însă acel ceva care aduce o asemenea gîndire pe drumul ei nu poate fi decît însuși acel ceva ce trebuie gîndit. Faptul că o gîndire se preocupă aici de ființa însăși și felul în care ea se preocupă nu depind niciodată în primul rînd de gîndire și numai de ea. Faptul că ființa însăși întîlnește gîndirea și felul

în care o întîlnește determină gîndirea să facă saltul prin care ea izvorăște din ființa însăși, pentru a corespunde în felul acesta ființei ca atare.

Dar de ce este oare necesară o astfel de depășire a metafizicii? Oare se urmărește doar ca în felul acesta să se înlocuiască și să se fundamenteze acea disciplină a filozofiei care constituia pînă acum rădăcina ei printr-una mai originară? Este vorba de o schimbare a structurii doctrinare a filozofiei? Nu. Sau nu cumva, prin coborîrea în temeiul metafizicii, urmează să fie descoperită o premisă a filozofiei trecută pînă în prezent cu vederea, pentru a-i demonstra acesteia că nu se situează încă pe fundamentul ei de nezdruncinat, neputînd, de aceea, să fie știința absolută? Nu.

Cu totul altceva se află în joc odată cu venirea sau cu nevenirea adevărului ființei: nu constituția filozofiei, nu doar filozofia însăși, ci apropierea și depărtarea acelui ceva din care filozofia, ca gîndire ce își reprezintă fiin-
369 țarea ca atare, își primește esența și necesitatea. Aici se hotărește dacă ființa însăși, pornind de la adevărul care îi este propriu, poate să prilejuiască raportul său cu esența omului sau dacă metafizica, ignorîndu-și în continuare temeiul, continuă să împiedice ca raportul ființei cu omul să ajungă, pornind chiar de la esența acestui raport, la o luminare care ar face ca omul să aparțină ființei.

În răspunsurile ei la întrebarea privind ființarea ca atare, metafizica și-a reprezentat deja ființa, înainte de a-și fi reprezentat ființarea. Ea exprimă ființa în chip necesar și, tocmai de aceea, fără încetare. Dar metafizica nu aduce ființa însăși la nivelul limbii, deoarece nu gîndește ființa în adevărul ei, nu gîndește adevărul ca stare-de-neascundere și pe aceasta nu o gîndește în esența ei. Esența adevărului îi apare întotdeauna metafizicii doar în configurația deja derivată a adevărului cunoașterii și a exprimării lui ca enunț. Starea-de-neascundere ar putea fi însă ceva mai originar decît adevărul în sensul de *veritas*. Ἀλήθεια ar putea fi cuvîntul care oferă o indicație neluată încă în seamă, care să trimită în esența negîndită a lui *esse*. Dacă așa ar sta lucrurile, atunci gîndirea ce stă sub semnul reprezentării, proprie metafizicii, nu ar putea niciodată să ajungă la această esență a adevărului, oricît de intens s-ar ocupa ea în chip istoric de filozofia pre-

socratică; căci nu poate fi vorba de vreo renaștere a gîndirii presocratice — o asemenea intenție ar fi zadarnică și absurdă — ci, de luarea aminte la venirea esenței încă nerostite a stării-de-neascundere, sub forma căreia ființa și-a vestit sosirea. În cursul istoriei sale de la Anaximandru pînă la Nietzsche, metaficii îi rămîne ascuns adevărul ființei. Oare de ce metafizica nu se gîndește la 370
el? Oare faptul că metafizica nu gîndește ființa se datorează numai felului gîndirii metafizice? Sau face parte din însuși destinul esenței metafizicii faptul că ei i se sustrage propriul temei, de vreme ce, în apariția stării-de-neascundere, ceea ce este esențial, în speță starea-de-ascundere, nu apare niciodată, și anume în favoarea neascunsului care, tocmai în felul acesta, poate să apară ca fiind ființarea?.

Metafizica exprimă însă în permanență și în cele mai diferite variante, ființa. Ea însăși dă naștere aparenței, pe care o și consolidează, că pune întrebarea privitoare la ființă și că, deopotrivă, răspunde la ea. Numai că metafizica nu răspunde defel la întrebarea privitoare la adevărul ființei, pentru simplul fapt că ea nici nu pune vreodată această întrebare. Și ea nu pune întrebarea, pentru că se rezumă la a gîndi ființa în măsura în care își reprezintă ființarea ca ființare. Ea are în vedere ființarea în întregul ei și vorbește despre ființă. Ea numește ființa și are în vedere ființarea ca ființare. Afirmațiile metafizicii sînt marcate, de la începutul și pînă la împlinirea ei, într-un mod ciudat de o neîntreruptă confuzie între ființare și ființă. Această confuzie trebuie gîndită, ce-i drept, ca ceva propriu metafizicii, și nicidecum ca o eroare. Cauza ei nu se află într-o simplă delăsare a gîndirii și nici într-o superficialitate a rostirii. Consecința acestei confuzii neîntrerupte este că reprezentarea atinge culmea rătăcirii, atunci cînd se afirmă că metafizica pune întrebarea privitoare la ființă.

Pare aproape că metafizica este chemată, prin felul în care gîndește ea ființarea, să fie, fără să își dea seama, obstacolul care refuză omului raportul originar al ființei cu esența omului.

Însă nu cumva absența acestui raport și uitarea acestei 371
absențe determină, încă de multă vreme, vîrsta modernă a lumii? Nu cumva absența ființei îl lasă din ce în ce

mai mult pe om în seama, doar, a ființării, așa încît omul ajunge să fie părăsit de raportul ființei cu esența sa (a omului), această părăsire rămînînd, totodată, ascunsă? Ce ar fi să fie așa și ce ar fi să fie de multă vreme așa? Ce ar fi, dacă ar exista semne ce ar sugera că această uitare este pe cale să se instaleze pe viitor și mai mult în uitare?

Ar mai exista, pentru cel ce gîndește, vreun motiv să-și dea aere de superioritate în fața acestui destin al ființei? Dacă așa ar sta lucrurile, ar mai exista oare vreun motiv ca într-o asemenea părăsire de către ființă să ne amăgim cu altceva și aceasta, pe deasupra, într-o exaltată stare de spirit pe care singuri ne-am creat-o? Dacă așa ar sta lucrurile cu uitarea ființei, nu ar exista oare destule motive pentru ca o gîndire care gîndește ființa să fie cuprinsă de spaimă, această spaimă împiedicînd-o să facă altceva decît să suporte acest destin al ființei prin teamă *(Angst)*, pentru ca abia astfel să se trezească și să se desfășoare gîndirea care vizează uitarea ființei? Dar oare o gîndire este capabilă de un asemenea lucru atîta vreme cît teama care îi este astfel destinată rămîne o simplă stare de spirit depresivă? Ce anume are de-a face acest destin al ființei ce trece prin teamă cu psihologia și psihanaliza?

Presupunînd însă că depășirea metafizicii ar fi însoțită de efortul de a învăța pentru început să ții seama de uitarea ființei, cu gîndul de a experimenta și de a prelua această experiență în raportul ființei cu omul și de a o păstra în acest raport, atunci întrebarea „Ce este metafizica?“ ar rămîne poate, în nevoința existentă în uitarea ființei, lucrul cel mai necesar dintre toate cele necesare gîndirii.

Astfel, ceea ce contează este ca, atunci cînd îi vine vremea, gîndirea să dobîndească un grad sporit de gîndire. Acest lucru se realizează atunci cînd gîndirea, în loc să își intețească eforturile, este trimisă către o altă proveniență a sa. Atunci gîndirea, care este pusă de ființarea ca atare și care, de aceea, este o gîndire așezată sub semnul reprezentării, dobîndindu-și abia astfel cunoștințele, este
372 înlocuită de o gîndire provocată de ființa însăși și care, de aceea, este supusă acesteia.

Reflexii privitoare la felul în care reprezentarea rămasă în întregime metafizică și numai metafizică ar putea fi transpusă într-un mod eficient și util într-o acționare nemijlocită în viața curentă și publică rătăcesc în gol. Căci cu cît gîndirea dobîndește un grad sporit de gîndire, cu cît mai adecvat se împlinește ea pornind chiar de la raportul ființei cu ea, cu atît mai pur se situează această gîndire, deja de la sine, în singura acțiune care îi este pe potrivă: în gîndirea a ceea ce ei îi revine să gîndească și, de aceea, a și fost gîndit.

Dar cine se mai gîndește astăzi la ceea ce a fost gîndit? Astăzi se fac invenții. A pune gîndirea pe un drum care ar duce-o în raportul adevărului ființei cu esența omului, a croi gîndirii o cale pentru ca ea să mediteze asupra ființei însăși în adevărul său, iată țelul spre care, „neîncetat pe drum“, se îndreaptă gîndirea încercată în *Sein und Zeit.* Pe acest drum — și aceasta vrea să spună în slujba întrebării privitoare la adevărul ființei — devine necesară o meditație asupra esenței omului; căci experiența neexprimată, de vreme ce urmează abia să fie dovedită, a uitării ființei implică presupunerea atoateîntemeietoare, potrivit căreia raportul ființei cu esența omului, ba chiar cu ființa însăși, ține de starea-de-neascundere a ființei. Dar cum ar putea această presupunere să devină măcar întrebare formulată, fără ca mai întîi să existe efortul de a scoate determinarea esenței omului din sfera subiectivității, dar și din cea a lui *animal rationale?* Pentru a cuprinde simultan *într-un singur cuvînt*, atît raportul ființei cu esența omului, cît și relația esențială a omului cu deschisul *(Da)* ființei ca atare, a fost aleasă, pentru domeniul esențial în care omul se situează ca om, denumirea *Dasein.* Acest lucru s-a petrecut, în pofida faptului 373
că metafizica utilizează acest cuvînt pentru acel ceva care este denumit îndeobște *existentia*, realitate și obiectivitate, în pofida faptului că pînă și vorbirea obișnuită invocă expresia *menschliches Dasein* („existență umană“) în sensul metafizic al cuvîntului. Tocmai de aceea orice încercare de a gîndi pe urmele gîndirii desfășurate în *Sein und Zeit* este blocată de remarca ce a cîștigat teren că aici în loc de *Bewußtsein* („conștiință)“ este folosit cuvîntul *Dasein.* Ca și cum aici ar fi vorba de o discuție privitoare la simpla utilizare a diferitelor cuvinte, și nu

de acel unic lucru, în speță de raportul ființei cu esența omului și, cu aceasta — gîndit din punctul nostru de vedere — de încercarea de a aduce, pentru moment, în fața gîndirii o cunoaștere satisfăcătoare a esenței omului, în măsura în care această cunoaștere este chemată să îndrume actul interogării. Cuvîntul *Dasein* nu vine să ia locul cuvîntului „conștiință“, și nici „lucrul“ numit *Dasein* nu ia locul celui pe care ni-l reprezentăm sub numele de „conștiință“. Dimpotrivă, prin *Dasein* am căutat să numim acel ceva care urmează să fie cunoscut, pentru început, ca situare, și anume ca loc privilegiat *(Ortschaft)* al adevărului ființei, pentru a fi apoi gîndit în chip corespunzător.

Prin întreaga desfășurare din *Sein und Zeit*, în cuvîntul *Dasein* a fost gîndit un lucru asupra căruia deja propoziția călăuzitoare (pe. 42): „«*Esența*» *Dasein-ului rezidă în existența sa*“ oferă o lămurire.

Dacă se ține însă seama de faptul că în limbajul metafizicii cuvîntul „*Existenz*“ desemnează același lucru pe care îl are în vedere *Dasein*, și anume realitatea oricărui lucru real, oricare ar fi el, de la Dumnezeu și pînă la firul de nisip, atunci, prin acea propoziție călăuzitoare — dacă este înțeleasă doar în litera ei — dificultatea a ceea ce este de gîndit este doar transferată de la cuvîntul *Dasein* la cuvîntul „existență“. În *Sein und Zeit*, denumirea „existență“ este folosită în exclusivitate pentru a desemna ființa omului. Dacă „existența“ este gîndită cum se cuvine, atunci pornind de aici poate fi gîndită și „esența“ *Dasein*-ului, în al cărui deschis se vestește și se ascunde totodată,
374 se dăruiește și se refuză ființa însăși, fără ca acest adevăr al ființei să se epuizeze în *Dasein* sau măcar să se lase echivalat cu el în felul acelui principiu metafizic: orice obiectivitate este, ca atare, subiectivitate.

Ce înseamnă „existență“ în *Sein und Zeit?* Cuvîntul acesta desemnează o modalitate a ființei, și anume ființa acelei ființări care stă deschisă pentru deschiderea ființei, adică pentru acea deschidere în care ea se situează, în măsura în care ea o suportă. Această suportare este experimentată sub numele de „grijă“. Esența ecstatică a *Dasein*-ului este gîndită pornind de la grijă, așa cum invers, grija este experimentată în chip satisfăcător numai în esența ei ecstatică. Suportarea astfel experimentată este

esența acelei *ecstasis* care trebuie aici gîndită. Esența ecstatică a existenței continuă de aceea să rămînă neînțeleasă și atunci cînd este reprezentată doar ca o „situare-în-afară", iar acest „în afară" este conceput drept „îndepărtare" de la interiorul unei imanențe a conștiinței și a spiritului; căci astfel înțeleasă, existența ar fi în continuare reprezentată din perspectiva „subectivității" și a „substanței", în timp ce „în-afară" rămîne să fie gîndit ca deschiderea deschisului ființei. *Stasis*-ul ecstaticului se bazează, oricît ar suna de ciudat, pe situarea fermă în acel „în-afară" și acel „aici" al stării-de-neascundere, prin care ființa însăși ființează în chip esențial. Acel ceva care trebuie gîndit în cuvîntul „existență", atunci cînd acest cuvînt este folosit în gîndirea care gîndește înspre adevărul ființei și dinspre el, ar putea fi desemnat cel mai frumos prin cuvîntul *Inständigkeit* („insistență"). Numai că atunci trebuie să gîndim laolaltă situarea fermă în deschisul ființei, suportarea acestei situări (grija) și stăruirea în ceea ce este extrem (ființa întru moarte) și să le gîndim, pe toate acestea, ca esență deplină a existenței.

Ființarea care este în modalitatea existenței este omul. Numai omul există. Stînca este, însă ea nu există. Copacul este, dar el nu există. Calul este, dar el nu există. Îngerul este, dar el nu există. Dumnezeu este, dar el nu există. Propoziția: „Numai omul există" nu înseamnă 375
nicidecum că numai omul este o ființare reală, în timp ce tot restul ființării este ireal și doar o aparență sau o reprezentare proprie omului. Propoziția: „Omul există" înseamnă: Omul este acea ființare a cărei ființă se distinge, dinspre ființă și în ființă, prin situarea fermă și deschisă în starea-de-neascundere a ființei. Esența existențială a omului este motivul pentru care omul își poate reprezenta ființarea ca ființare și poate avea o conștiință a ceea ce și-a reprezentat. Orice conștiință presupune existența gîndită ecstatic ca *essentia* a omului, *essentia* însemnînd acel ceva pe care omul are a-l ființa în chip esențial în măsura în care el este om. Conștiința, în schimb, nu creează nici starea-de-deschidere a ființării și nici nu conferă omului posibilitatea de a se deschide pentru ființare. Încotro și de unde și în care spațiu liber ar putea să se miște orice intenționalitate a conștiinței, dacă omul

nu ar avea deja în insistență esența sa? Ce altceva poate să însemne — dacă cineva se va fi gîndit vreodată cu toată seriozitatea la acest lucru — cuvîntul *-sein* („ființă“) din *Bewußtsein* („conștiință“) și *Selbstbewußtsein* („conștiință de sine“), altceva decît esența existențială a aceluia care este prin faptul că există? A fi un sine *(ein Selbst)* caracterizează, ce-i drept, esența acelei ființări care există, dar existența nu constă în faptul de a fi un sine, și nici nu se determină pornind de la acesta. Însă deoarece gîndirea metafizică determină sineitatea *(das Selbstsein)* omului pornind de la substanță sau, ceea ce în fond este același lucru, pornind de la subiect, prima cale care conduce de la metafizică la esența ecstatic-existențială a omului trebuie să treacă prin determinarea metafizică a sineității omului pentru a ajunge dincolo de ea (*Sein und Zeit*, §§ 63 și 64).

Însă deoarece întrebarea privitoare la existență se află întotdeauna în slujba unicei întrebări pe care și-o pune gîndirea, și anume a întrebării ce așteaptă încă să fie desfășurată — întrebarea privitoare la adevărul ființei ca temei ascuns al oricărei metafizici —, titlul lucrării care
376 încearcă să se întoarcă în temeiul metafizicii nu este *Existență și timp* și nici *Conștiință și timp*, ci *Ființă și timp*. Dar acest titlu nu trebuie comparat cu sintagmele obișnuite de genul: ființă și devenire, ființă și aparență, ființă și gîndire, ființă și obligativitate. Căci în toate aceste sintagme, ființa este încă reprezentată într-un mod mărginit, ca și cînd „devenirea“, „aparența“, „gîndirea“, „obligativitatea“ n-ar face parte din ființă, cînd în realitate este evident că toate acestea nu sînt „nimic“ și, ca atare, țin de ființă. „Ființa“ nu este, în *Ființă și timp*, altceva decît „timp“, în măsura în care „timpul“ este utilizat ca denumire premergătoare pentru adevărul ființei; acest adevăr e, la rîndul lui, ceea ce este esențial în ființă și este, astfel, ființa însăși. De ce vorbim însă despre „timp“ și despre „ființă“?

Dacă ne amintim de începutul istoriei, de acel moment în care ființa s-a dezvăluit în gîndirea grecilor, se poate vedea că grecii au cunoscut de timpuriu ființa ființării ca prezență a ceea ce este prezent. Cînd traducem εἶναι prin „a fi“ (*sein*), atunci din punct de vedere lingvistic această traducere este corectă. Și totuși nu facem altceva

decît să înlocuim un cuvînt prin altul. Dacă stăm să judecăm însă mai îndeaproape, observăm deîndată că de fapt nu-l gîndim pe εἶναι grecește și nici nu gîndim pe „a fi“ suficient de clar și univoc. Ce spunem, deci, atunci cînd în loc de εἶναι spunem „a fi“, și cînd în loc de „a fi“ spunem εἶναι și *esse*? Nu spunem nimic. Cuvîntul grecesc, cel latinesc și cel german rămîn, toate, cuvinte goale. Folosindu-le în modul obișnuit, nu facem decît să arătăm că sîntem promotorii celei mai mari necugetări care a survenit vreodată înlăuntrul cugetării și a cărei putere a rămas pînă astăzi neștirbită. Acel εἶναι spune, însă: a ajunge la prezență *(anwesen)*. Esența acestei prezențe este ascunsă în adîncul denumirilor originare ale ființei. Însă pentru noi, εἶναι și οὐσία, în calitatea lor de παρ- și ἀπουσία, înseamnă înainte de toate că în prezență domnesc negîndite și ascunse, prezentul și durata, cu alte cuvinte că ființează timp. Ființa ca atare este, deci, neascunsă, atunci cînd e înțeleasă din perspectiva timpului. Timpul trimite astfel la starea-de-neascundere, adică la adevărul ființei. Dar timpul la care trebuie să ne gîndim 377
acum nu este dedus din curgerea schimbătoare a celor ce ființează. Timpul este, în chip vădit, de o cu totul altă esență, care nu numai că nu a fost încă gîndită prin conceptul de timp al metafizicii, dar care nu poate fi nicicînd gîndită. Timpul devine astfel denumirea premergătoare care abia urmează să fie gîndită, cuvîntul pentru adevărul ființei care, el înainte de toate, trebuie cunoscut.

Așa cum în primele denumiri metafizice ale ființei se lasă deslușită o esență ascunsă a timpului, la fel se întîmplă și în ultima sa denumire: în „eterna reîntoarcere a aceluiași“. În epoca metafizicii, istoria ființei este guvernată în întregime de o esență a timpului ce nu a fost gîndită. În raport cu acest timp, spațiul nu este un element coordonat și nici nu este doar cuprins în el.

O încercare de a trece de la reprezentarea ființării ca atare la gîndirea privitoare la adevărul ființei nu poate, pornind de la acea reprezentare, să nu continue să-și reprezinte chiar și adevărul ființei, astfel încît această reprezentare rămîne în mod necesar de alt tip, fiind, în ultimă instanță, în calitatea ei de reprezentare, inadecvată în raport cu ceea ce trebuie gîndit. Această relație, care își are originea în metafizică și care privește raportul

adevărului ființei cu ființa umană, este concepută ca „înțelegere“. Dar înțelegerea este gîndită aici, totodată, pornind de la starea-de-neascundere a ființei. Ea este proiectul ecstatic proiectat, adică acel proiect care se situează ferm în domeniul deschisului. Domeniul care se oferă în proiectare ca domeniu deschis pentru ca ceva (în speță ființa) să se arate în el ca fiind ceva (în speță ființa ca ea însăși în starea ei de neascundere) se numește sens (vezi *Sein und Zeit*, p. 151). „Sensul ființei“ și „adevărul ființei“ înseamnă unul și același lucru.

Admițînd că timpul ține, într-un fel încă ascuns, de adevărul ființei, orice menținere deschisă proiectivă *(jedes*
378 *entwerfende Offenhalten)* a adevărului ființei ca înțelegere a ființei trebuie să privească înspre timp considerat drept orizont posibil al înțelegerii ființei (vezi *Sein und Zeit* §§ 31—34 și 68).

„Cuvîntul înainte“ la *Sein und Zeit* se încheie cu aceste propoziții aflate chiar pe prima pagină a tratatului: „Elaborarea concretă a întrebării privitoare la sensul «ființei» este intenția tratatului de față. Interpretarea *timpului* ca orizont posibil al oricărei înțelegeri a ființei în genere este țelul ei premergător.“

Nu există nici o dovadă mai clară pentru masiva uitare a ființei în care s-a scufundat întreaga filozofie — această uitare a devenit și totodată a rămas exigența destinală adresată gîndirii în *Sein und Zeit* — decît siguranța somnambulă cu care filozofia a trecut pe lîngă singura și esențiala întrebare din *Sein und Zeit*. De aceea, nici nu poate fi vorba aici de neînțelegeri legate de o carte, ci de faptul că sîntem abandonați de ființă.

Metafizica spune ce este ființarea ca ființare. Ea cuprinde un λόγος (enunț) despre ὄν (ființare). Numele care i s-a dat mai tîrziu, cel de „ontologie“, îi caracterizează esența, cu condiția, ce-i drept, de a înțelege acest nume în funcție de conținutul său propriu-zis, și nu într-o îngustare scolastică. Metafizica se mișcă în sfera lui ὂν ᾗ ὄν. Felul ei de a reprezenta vizează ființarea ca ființare. În acest mod metafizica își reprezintă pretutindeni ființarea ca ființare în întregul ei, natura-de-ființă a ființării (οὐσία lui ὄν).). Însă metafizica își reprezintă natura-de-ființă a ființării în două chipuri: pe de o parte

întregul fiinţării ca atare în sensul trăsăturilor sale cele mai generale (ὂν καθόλου, κοινόν); totodată, însă, întregul fiinţării ca atare în sensul fiinţării supreme şi, de aceea, divine (ὂν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον). Starea-de-neascundere a fiinţării ca fiinţare s-a dezvoltat anume în *Metafizica* lui Aristotel în această dublă direcţie (vezi *Metafizica*, Γ, E, K).

Metafizica este în sine — şi anume tocmai pentru că 379
aduce fiinţarea ca fiinţare la nivelul reprezentării — în dubla ei direcţie şi totodată unitar, adevărul fiinţării în ipostaza ei generală şi, deopotrivă, supremă. Ea este, potrivit esenţei ei, ontologie în sens mai restrîns, dar şi teologie. Această esenţă onto-teologică a filozofiei propriu-zise (πρώτη φιλοσοφία) trebuie să fie întemeiată, desigur, în felul în care acel ὄν i se oferă în deschis — în speţă ca ὄν. Caracterul teologic al ontologiei nu rezidă deci în faptul că metafizica greacă a fost mai tîrziu preluată şi transformată de teologia eclesiastă a creştinismului. Dimpotrivă, el rezidă în felul în care, de timpuriu, fiinţarea ca fiinţare a ieşit din ascundere. Această stare-de-neascundere a fiinţării a fost cea care a oferit, ea mai întîi, posibilitatea ca teologia creştină să se înstăpînească asupra filozofiei eline. Dacă acest lucru s-a întîmplat în folosul sau în dauna teologiei, numai teologii sînt cei chemaţi să hotărască, bizuindu-se pe însăşi experienţa a ceea ce e creştin şi meditînd la ceea ce stă scris în prima *Epistolă către corinteni* a apostolului Pavel: οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; „Oare nu a smintit Dumnezeu înţelepciunea lumii acesteia“? (*Cor.* I, 1, 20). Σοφία τοῦ κόσμου este însă acel ceva pe care (potrivit lui 1,22) Ἕλληνες ζητοῦσιν, „îl caută grecii“. Aristotel numeşte în chip expres această πρώτη φιλοσοφία (filozofia propriu-zisă) ζητουμένη, „cea căutată“. Se pune întrebarea dacă teologia creştină se va mai hotărî vreodată să ia în serios cuvîntul apostolului şi, în conformitate cu el, filozofia ca formă de smiteală.

În calitate de adevăr al fiinţării ca atare, metafizica apare, deci, într-o dublă ipostază. Însă temeiul acestei duble ipostaze şi, cu atît mai mult, originea lui rămîn inaccesibile metafizicii, dar nu întîmplător sau ca urmare a unei uşuratice scăpări. Metafizica acceptă această dublă

ipostază prin faptul că este ceea ce este: reprezentare a fiinţării ca fiinţare. Metafizica nu are altă posibilitate. În calitate de metafizică, ea este exclusă, prin propria ei esenţă, de la cunoaşterea fiinţei; căci ea îşi reprezintă fiinţarea (ὄν) întotdeauna în acel ceva care s-a arătat
380 deja ca fiinţare (ᾗ ὄν), pornind chiar de la aceasta. Metafizica nu ia însă niciodată seama la ceea ce tocmai s-a ascuns în acest ὄν, în măsura în care el a devenit neascuns.

Astfel a putut deveni necesar, la un moment dat, să reapară în sfera gîndirii această întrebare: ce se spune de fapt prin cuvîntul ὄν, „fiind“? Aşa se face că întrebarea privitoare la ὄν a fost readusă în gîndire (vezi *Sein und Zeit*, „Cuvînt înainte“). Numai că această reluare nu se mărgineşte la a reproduce întrebarea platonician-aristotelică, ci ea merge înapoi pentru a afla ce anume se ascunde în ὄν.

Metafizica rămîne întemeiată pe acest ceva ascuns în ὄν, cîtă vreme ea îşi dedică reprezentarea acelui ὂν ᾗ ὄν. Privită în perspectiva metafizicii, această revenire a interogării asupra a ceea ce este ascuns este de fapt o căutare a fundamentului pentru ontologie. Tocmai de aceea, demersul din *Sein und Zeit* (p. 13) se numeşte „ontologie fundamentală“. Numai că în acest caz, asemenea oricărui alt nume, şi acesta se vădeşte în curînd a fi nesatisfăcător. Gîndit în termenii metafizicii el spune, ce-i drept, ceva corect; însă tocmai de aceea, el induce în eroare, căci ceea ce contează este să se obţină trecerea de la metafizică la gîndirea privitoare la adevărul fiinţei. Cîtă vreme această gîndire continuă să se intituleze ea însăşi ontologie fundamentală, prin această denumire ea îşi blochează singură calea şi o face să se piardă în întuneric. Căci numele de „ontologie fundamentală“ sugerează că gîndirea care încearcă să gîndească adevărul fiinţei şi nu, aşa cum fac toate ontologiile, adevărul fiinţării ar fi ea însăşi în calitate de ontologie fundamentală, tot un fel de ontologie. În realitate, gîndirea privitoare la adevărul fiinţei, în măsura în care este revenire la temeiul metafizicii, a părăsit, chiar de la primul ei pas, sfera oricărei ontologii. În schimb, orice filozofie care se mişcă în reprezentarea mijlocită sau nemijlocită a „transcendenţei“ rămîne în chip necesar ontologie în sens esenţial, fie că realizează o fundamentare a ontologiei, fie că respinge, potrivit propriilor

ei afirmații, ontologia ca pe o sclerozare conceptuală a trăirii. 381

Însă dacă această gîndire care încearcă să gîndească adevărul ființei — și anume chiar în proveniența ei din îndelungata obișnuință a reprezentării ființării ca atare — rămîne ea însăși prizoniera acestei reprezentări, atunci pesemne că pentru o primă reorientare a meditației, cît și pentru provocarea trecerii de la gîndirea de tip reprezentativ la gîndirea rememorativă, nimic nu e mai necesar decît întrebarea: ce este metafizica?

Desfășurarea acestei întrebări întreprinsă în prelegerea care urmează sfîrșește la rîndul ei cu o întrebare. Ea se numește întrebarea fundamentală a metafizicii și sună astfel: De ce este de fapt ființare și nu, mai degrabă, Nimic? S-a vorbit mult despre teamă și despre Nimic așa cum sînt ele discutate în prelegere. Însă nimeni nu a ajuns pînă acum să se întrebe de ce o prelegere care, pornind de la gîndirea asupra adevărului Ființei, încearcă să gîndească Nimicul și, de aici, să pătrundă în esența metafizicii, de ce, deci, o asemenea prelegere consideră întrebarea amintită drept întrebarea fundamentală a metafizicii. Oare nu orice ascultător atent va formula aici o obiecție care este mai justificată decît întreaga polemică împotriva temerii și a Nimicului? Întrebarea cu care sfîrșește prelegerea ne expune următoarei obiecții: cum se face că o meditație care, mergînd pe drumul Nimicului, încearcă să gîndească ființa se reîntoarce în cele din urmă la o întrebare privitoare la ființare? În măsura în care această întrebare mai este și formulată în modul tradițional al metafizicii, cauzal, adică pe firul călăuzitor al lui „de ce“?, gîndirea privitoare la ființă este cu totul abandonată în favoarea cunoașterii de tip reprezentativ, care vizează ființarea pornind chiar de la ființare. În plus, această întrebare finală este chiar întrebarea pe care și-a pus-o metafizicianul Leibniz în ale sale *Principes de la nature et de la grâce: Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?* (Opp. ed. Gerh. tom. VI, 602 n. 7)

Dar oare nu cumva — ceea ce, ținînd cont de dificultatea trecerii de la metafizică la celălalt tip de gîndire, este

382 foarte posibil — prelegerea noastră rămîne în urma propriilor sale intenţii? Oare în finalul ei pune ea, împreună cu Leibniz, întrebarea metafizică privitoare la cauza supremă a tuturor lucrurilor ce fiinţează? Cum se explică atunci că numele lui Leibniz nu este invocat, aşa cum, desigur, s-ar fi cuvenit?

Sau nu cumva întrebarea aceea este pusă în cu totul alt sens? Dacă ea nu are în vedere fiinţarea şi nu cercetează cauza primă a acesteia, atunci întrebarea trebuie să pornească de la acel ceva care nu este fiinţarea. Acest ceva este numit în întrebare şi scris cu literă mare: Nimicul, asupra căruia prelegerea a meditat ca unică teamă a ei. Atunci poate apărea exigenţa de a mai gîndi încă o dată finalul acestei prelegeri pornind de la orizontul care îi este propriu şi care o guvernează pretutindeni. Ceea ce a fost numit întrebarea fundamentală a metafizicii ar trebui gîndit — dacă este să considerăm această întrebare din punctul de vedere al ontologiei fundamentale — ca întrebare care pleacă din temeiul metafizicii şi, deopotrivă, ca întrebare care vizează acest temei.

Însă cum trebuie atunci să înţelegem această întrebare, dacă admitem că prelegerea vizează în final propria ei intenţie?

Întrebarea sună astfel: De ce este de fapt fiinţare şi nu, mai degrabă, Nimic? Cu condiţia de a nu mai gîndi în modul obişnuit metafizic în limitele metafizicii, ci pornind de la esenţa şi adevărul metafizicii, să ajungem să gîndim la adevărul fiinţei, mai putem pune aici şi următoarea întrebare: Cum se explică faptul că fiinţarea se află pretutindeni în prim plan şi reclamă pentru sine orice „este“, pe cînd ceea ce nu este de ordinul fiinţării — adică Nimicul înţeles ca fiinţa însăşi — rămîne dat uitării? Cum se explică faptul că nu se întîmplă nimic cu fiinţa şi că Nimicul nici nu fiinţează de fapt în chip esenţial? Oare de aici pătrunde în întreaga metafizică iluzia de nezdruncinat că „fiinţa“ e de la sine înţeleasă şi, drept urmare, Nimicul pare a fi mai uşor decît cele de ordinul fiinţării? Într-adevăr, aşa stau lucrurile cu fiinţa

și Nimicul. Dacă ar sta altfel, atunci Leibniz nu ar putea adăuga, în chip explicativ, la propoziția citată: *Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.* 383

Ce rămîne mai enigmatic: faptul că ființarea este sau faptul că ființa „este“? Sau poate că nici prin această meditație nu ajungem încă în preajma enigmei care s-a petrecut cu ființa ființării?

Oricare ar fi răspunsul, pesemne că acum timpul este mai copt pentru a gîndi prelegerea *Ce este metafizica?* — această prelegere atît de contestată — pornind de la sfîrșitul ei, și anume într-adevăr de la sfîrșitul *ei*, și nu de la unul imaginat.

HEGEL ȘI GRECII

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Conferința intitulată *Hegel și grecii* ne poate prilejui discutarea a două probleme importante și intim legate între ele. Pe de o parte este vorba de atitudinea lui Heidegger față de istoria filozofiei, pe de altă parte, de raporturile pe care gîndirea sa le întreține, pe această linie, cu concepția lui Hegel. Dar înainte de a face cîteva observații în legătură cu cele două probleme, vom expune pe scurt mersul demonstrației din *Hegel și grecii*, pentru că aici ele își află, într-un fel, rezolvarea practică.

Heidegger pare să preia din capul locului viziunea lui Hegel asupra istoriei filozofiei, atunci cînd spune că prin „greci" gîndim *începutul* filozofiei, iar prin „Hegel", *împlinirea* ei. Dar această preluare este, ca în atîtea alte cazuri, doar aparentă, pentru că Heidegger precizează deîndată: „împlinirea" filozofiei lui Hegel nu trebuie nicidecum înțeleasă ca desăvîrșire, ca final al ei, ci doar ca un punct culminant care nu epuizează întrebarea privitoare la problema fundamentală a gîndirii, la adevărata ei „cauză" *(Sache des Denkens)*. Este neîndoielnic că Hegel a fost primul care a gîndit istoria filozofiei — și filozofia grecilor odată cu ea — drept proces unitar al progresului spiritului către sine însuși. Istoria filozofiei încetează astfel să mai fie o succesiune disparată de doctrine filozofice. Această mișcare a spiritului către sine însuși Hegel a conceput-o drept ajungere la sine a subiectivității absolute. Să însemne atunci, așa cum credea Hegel, că filozofia elină nu este decît începutul tatonant și aproximativ al acestei mișcări? Nu cumva, în economia unei asemenea mișcări, începutul e la fel de important ca și împlinirea?

Hegel considera că grecii nu au știut să gîndească subiectul ca subiect, la ei filozofia rămînînd la nivelul obiectivului pur, al universalului abstract. Heidegger nu reproduce felul în care Hegel articulează istoria filozofiei eline în funcție de această concepție, ci se oprește asupra interpretării pe care el o dă celor patru cuvinte fundamentale ale filozofiei eline: *hén* (cuvîntul lui Parmenide), *lógos* (cuvîntul lui Heraclit), *idéa* (cuvîntul lui Platon) și *enérgeia* (cuvîntul lui Aristotel). Toate aceste cuvinte se situează în sfera lui *einai (eón, ousia)*, adică a cuvîntului „ființă". Interpretarea pe care Hegel o dă acestor cuvinte este legată de felul în care el concepe ființa. Or, potrivit lui Heidegger, ființa este concepută de Hegel drept „obiectivitatea primă și simplă a obiectelor", în care se face totală abstracție de subiectul care gîndește această obiectivitate. Hegel înțelege deci

pe *hén*, *lógos*, *idéa*, *enérgeia* în orizontul ființei concepute drept generalul abstract. În felul acesta, filozofia elină judecată din perspectiva împlinirii istoriei filozofiei în sistemul lui Hegel, așadar din perspectiva concretului subiectivității absolute, se situează la nivelul lui „încă nu", al neîmplinirii, deci.

Punctului de vedere hegelian, Heidegger îi opune o exegeză a felului în care grecii au gîndit *alétheia*, „starea-de-neascundere" — adică, după el, însăși problema fundamentală a gîndirii. Pentru Hegel, adevărul, adică scopul însuși al filozofiei, înseamnă „certitudine". Numai că certitudinea, arată Heidegger, necesită la rîndul ei o întemeiere în *alétheia* gîndită ca „ieșire-din-ascundere". Se pune, firește, întrebarea dacă o asemenea „ieșire-din-ascundere" poate exista în sine. Starea-de-neascundere care rezultă de aici trebuie să se manifeste *pentru cineva*. Nu este ea în felul acesta în mod inevitabil „subiectivată"? Un asemenea mod de a înțelege lucrurile, răspunde Heidegger, nu e valabil decît atîta vreme cît omul este conceput ca subiect, iar „pentru om" înseamnă „instituit de către om". Însă din faptul că *alétheia* este însăși problema gîndirii rezultă necesitatea de a concepe istoria filozofiei, în pofida lui Hegel, nu ca pe un progres ce se desfășoară linear pornind de la un început aproximativ și „puțin satisfăcător" (grecii), ci dimpotrivă, *ca pe o devenire ce s-a îndepărtat din ce în ce mai mult de la adevărata „cauză" a gîndirii*. „Încă nu"-ul vizează neîmplinirea ce însoțește prezentul, și nicidecum pe greci.

Revenind acum la cele două probleme anunțate inițial, să ne oprim puțin la climatul spiritual în care se dezvoltă gîndirea lui Heidegger. Începînd cu Schleiermacher și Hegel, istoria filozofiei devine o parte integrantă a filozofiei teoretice înseși. Acest lucru nu a fost cu putință decît o dată cu apariția conștiinței istorice (GADAMER, 1983, 129). Însă ambiția constructivă, care, prin Hegel, se extinde asupra istoriei filozofiei, nu a rezistat criticii formulate de istorism la sfîrșitul secolului al XIX-lea. Dilthey a fost unul dintre principalii gînditori care au refuzat introducerea teleologiei în abordarea istoriei filozofiei. Acest tip de abordare este înlocuit în neokantianism prin așa-numita istorie a problemelor, iar la începutul secolului al XX-lea, tocmai acest mod de a privi istoria filozofiei este cel dominant. Dimensiunea istorică era aici păstrată, dar ea rezultă în principal din constanța problemelor care, în funcție de schimbarea contextului istoric, primeau răspunsuri diferite. Manualul de istorie a filozofiei elaborat de Wilhelm Windelband reprezintă o lucrare exemplară în acest sens. Neokantianismul de la Marburg practica și el istoria filozofiei ca istorie a problemelor ei. Cînd Heidegger și-a început activitatea, abandonarea istoriei problemelor era iminentă mai ales din cauza criticii la care era supusă ideea de sistem așa cum apărea ea la neokantieni. „O dată cu dizolvarea cadrului filozofiei transcendentale,

singurul care mai ţinea laolaltă moştenirea idealismului, trebuia să cadă şi istoria problemelor care-şi extrăgea din această moştenire problemele". (GADAMER, 1983, 130).

Momentul de trecere a marcat şi *Sein und Zeit*, care încearcă un fel de sinteză între problematica istorică elaborată de Dilthey şi concepţia sistematică proprie filozofiei transcendentale de tip Husserl. Felul în care Heidegger concepea în acea primă perioadă a gîndirii sale istoria filozofiei îmbină intenţia critică cu înnoirea fenomenologică, destrucţia şi construcţia. Mai tîrziu, cînd concepţia lui Heidegger se precizează, metafizica şi marii ei reprezentanţi devin doar fundalul pe care se proiectează propriile sale gînduri. Dar în măsura în care metafizica este văzută ca un ansamblu ce denotă o progresivă uitare a fiinţei, se insinuează aici o logică a devenirii care trimite cu gîndul la construcţia hegeliană a istoriei spiritului. Ce-i drept, aici nu este vorba de o construcţie teleologică în care sfîrşitul dă cheia întregului, ci de o construcţie în care *începutul* constituie regula. Important este, însă, că şi aici intervine o necesitate, chiar dacă ea nu este decît una de tipul *ex hypotheseos anankaion*. Este atunci pe deplin îndreptăţit, aşa cum face Gadamer, să compari concepţia lui Heidegger despre istoria filozofiei cu cea a lui Hegel. Deosebirea fundamentală rezultă, desigur, din locul privilegiat pe care Heidegger îl acordă începutului filozofiei greceşti. El a căutat în repetate rînduri să delimiteze acest început de mersul ulterior al gîndirii occidentale. Trebuie însă precizat că Heidegger nu a întreprins niciodată această regîndire a istoriei metafizicii de pe poziţia mai-ştiutorului; tot ce a încercat el să arate de-a lungul întregii sale activităţi este că subiectul şi obiectul, deci conceptele-cheie ale filozofiei moderne, precum şi identitatea lor în gîndirea speculativă, sînt construcţii dogmatice în cadrul istoriei uitării fiinţei. GADAMER (1983, 136) numeşte această regîndire a istoriei filozofiei „o teleologie negativă a uitării fiinţei" care se opune „schemei teleologice a istoriei filozofiei" aşa cum a conceput-o Hegel.

Să fie atunci vorba la Heidegger de o idealizare a începutului, de un ultim reviriment romantic al motivului „întoarcerii la greci"? Cum trebuie să înţelegem obsesia cu care Heidegger revine, de-a lungul întregii sale opere, la gîndirea presocraticilor?

Locul lor privilegiat decurge din faptul că ei sînt singurii care *au experimentat* adevărul fiinţei ca stare-de-neascundere *(alétheia)*; cu ei, fiinţa ca fiinţă a ieşit la lumină un singur moment, pentru ca apoi, deîndată, ea să cadă în lunga uitare a celor două milenii de istorie a metafizicii (SINN, 1967, 118). De aceea, istoria filozofiei cunoaşte *două* începuturi: cu Heraclit şi Anaximandru *(Nietzsche* I, Pfullingen, 1961, p. 506, 599), un „prim început", pre-metafizic, caracterizat printr-o rodnică ambiguitate, şi cu Platon şi Aristotel, un al doilea *(Nietzsche* II, p. 226, 232),

marcat prin univocitatea gîndirii metafizice și conducînd pînă la gîndirea lui Nietzsche și Sartre (vezi *Scrisoare despre „umanism"*).

Presocraticii rămîn astfel pentru Heidegger nu un moment la care trebuie să ne întoarcem, ci urma unei *posibilități* pierdute, anunțarea unei gîndiri care nu a apucat niciodată să se împlinească; o direcție ratată, experimentatul încă negîndit ca atare, *das nur Erfahrene* și astfel *das nicht weiter Bedachte* (PÖGGELER, 1963, 201). De aceea grecii nu aparțin „trecutului trecător" *(das Vergangene)*, ci „acelui-ceva-care-a-fost-adunat-laolaltă-în-esența-ființei" *(das Gewesene)* „ca un încă nedesfășurat" *(als ein Nochnicht-Entfaltetes)*. Ei reprezintă momentul pe care gîndirea adevărată — ca gîndire a ființei și nu ca uitare a ei — trebuie să-l regăsească și să-l aducă la nivelul gîndirii explicite. În acest sens, presocraticii rămîn trecutul pe care gîndirea continuă să-l aibă în față ca pe încă neîmplinitul său. Dacă grecii au trezit constant interesul lui Heidegger, este pentru că prin ei speranța unei *alte gîndiri* devine cu putință și pentru că efortul lui Heidegger către această altă gîndire este confirmat. Grecii nu sînt un episod în economia nostalgiei, ci argumentul pentru un salt *(Sprung)* „în alt domeniu și în altă modalitate a rostirii" *(Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, p. 95). Ceea ce îl leagă direct pe Heidegger de presocratici este *identitatea* marii problematici a gîndirii: *alétheia* ca stare-de-neascundere a ființei; ceea ce îl desparte este distanța dintre simpla *expe-perimentare (Erfahren)* a ființei și *gîndirea* ei *(Denken)*.

HEGEL ȘI GRECII

Titlul acestei conferințe poate fi transformat într-o între- 427
bare. Ea sună astfel: cum prezintă Hegel, în orizontul filozofiei sale, filozofia grecilor? Putem răspunde la această întrebare considerînd filozofia lui Hegel istoric, dintr-o perspectivă actuală, și urmărind apoi felul în care Hegel, la rîndul său, prezintă istoric filozofia greacă. Acest procedeu are drept rezultat o cercetare istorică orientată către conexiuni istorice. Iar un atare proiect își are propria lui îndreptățire și utilitate.

Totuși Altceva *(Anderes)* este în joc. Cînd spunem „grecii", ne gîndim la începutul filozofiei, iar cînd rostim numele lui Hegel, la desăvîrșirea ei. Hegel însuși își înțelege filozofia în felul acesta.

Titlul *Hegel și grecii* ne trimite cu gîndul la întregul filozofiei în desfășurarea ei istorică și acest lucru, acum, într-o vreme în care descompunerea filozofiei devine evidentă; căci ea trece în logistică, psihologie și sociologie. Aceste domenii independente ale cercetării își asigură importanța crescîndă și influența multiplă ca forme de funcționare și instrumente eficiente ale lumii politico-economice, cu alte cuvinte ale unei lumi care este într-un sens esențial tehnică.

Numai că — decăderea filozofiei, avîndu-și originile în timpuri foarte îndepărtate și fiind de nestăvilit, nu reprezintă sfîrșitul gîndirii, ci mai degrabă Altceva, un Altceva care pentru constatarea curentă rămîne ascuns. Asupra acestui Altceva ar voi cele spuse în continuare să mediteze o vreme, propunînd o încercare de a înteți privirea pentru cauza gîndirii. Cauza gîndirii este cea care se află în joc. Aici „cauză" înseamnă: acel lucru care reclamă de la sine dezbaterea. Pentru a putea fi la înălțimea acestei cerințe, trebuie ca noi să ne lăsăm priviți de cauza gîndirii
și să fim pregătiți pentru a lăsa gîndirea să se transforme, 428
în măsura în care este determinată de propria-i cauză.

Cele ce urmează se rezumă la a arăta o posibilitate de la care pornind cauza gîndirii să poată fi sesizată cu privirea. Însă de ce, dacă vrem să ajungem la cauza gîndirii, trebuie să mergem pe această cale ocolită care trece prin Hegel și greci? Deoarece avem nevoie de această cale care, desigur în esența sa, nu este o cale ocolită; căci înțeleasă cum trebuie, tradiția ne oferă prezentul, deci ceea ce — în calitate de cauză a gîndirii — ne întîmpină și ne așteaptă în prezent *(entgegenwartet)* și, în felul acesta, este pus în joc. Tradiția autentică nu este nicidecum un mijloc de a trage după sine povara trecutului; ea este, dimpotrivă, cea care ne eliberează către ceea ce ne întîmpină și ne așteaptă în prezent, devenind astfel indicația fundamentală care ne trimite la cauza gîndirii.

Hegel și grecii — aceasta sună ca și cum am spune: Kant și grecii, Leibniz și grecii, scolastica medievală și grecii. Sună astfel și totuși e altceva. Căci Hegel gîndește pentru întîia oară filozofia grecilor ca un întreg, iar acest întreg este gîndit în chip filozofic. Ce anume face posibil acest lucru? Însuși faptul că Hegel determină istoria ca atare în așa fel încît, în trăsătura ei fundamentală, ea trebuie să fie filozofică. Pentru Hegel, istoria filozofiei este procesul, în sine unitar și, de aceea, necesar, prin care Spiritul ajunge la sine însuși. Istoria filozofiei nu este o simplă succesiune de opinii și doctrine diferite, care, fără să aibă vreo legătură între ele, se înlocuiesc unele pe altele.

Într-o introducere la prelegerile ținute la Berlin cu privire la istoria filozofiei, Hegel spune: „Istoria la care urmează să ne referim este istoria găsirii de sine a gîndului“ *(Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, /„Prelegeri de istorie a filozofiei“/, ed. Hoffmeister 1940, vol. I, p. 81, Notă)*. „Căci istoria filozofiei nu este decît dezvoltarea filozofiei însăși. (Hoffmeister, *op. cit.*, p. 235 și urm.). Așadar pentru Hegel, filozofia, ca dezvoltare de sine a Spiritului către cunoașterea absolută, și istoria filozofiei sînt unul și același lucru. Nici un filozof *înaintea* lui Hegel
429 nu a dobîndit pentru filozofie o asemenea poziție, care face posibilă și totodată cere ca filozofarea să se miște în propria ei istorie și ca această mișcare să fie filozofia

* Ediția română: trad. D. D. Roșca, Editura Academiei R.P.R., București, vol. I 1963, vol. II, 1964.

însăși. Potrivit unei vorbe a lui Hegel din introducerea la prima prelegere de aici, de la Heidelberg, filozofia are drept „țel“: „adevărul“ (Hoffmeister, *op. cit.*, p. 14).

Ca istorie a ei, filozofia este, după cum spune Hegel într-o notă marginală la manuscrisul acestei prelegeri, „*imperiul adevărului pur* — nu faptele *realității exterioare*, ci interioara rămînere la sine însuși a Spiritului“ (*op. cit.*, p. 6, Notă). „Adevărul“ înseamnă aici: ceea-ce-este-adevărat *(das Wahre)* în pura sa realizare efectivă, care totodată pune în lumină adevărul a ceea-ce-este-adevărat, adică esența adevărului.

Sîntem, oare, îndreptățiți să luăm determinarea hegeliană a țelului filozofiei, în speță adevărul, drept o sugestie în vederea unei meditații asupra cauzei gîndirii? Pesemne că da, deîndată ce vom fi lămurit îndeajuns tema noastră *Hegel și grecii*, adică filozofia în totalitatea destinului ei, pornind chiar de la țelul ei, adică de la adevăr.

Iată de ce ne vom întreba, mai întîi: în ce măsură istoria filozofiei trebuie, ca istorie, să fie filozofică? Ce înseamnă aici „filozofică“? Ce înseamnă aici „istorie“?

Răspunsurile la aceste întrebări trebuie să fie succinte, chiar dacă riscăm în felul acesta să spunem lucruri în aparență cunoscute. În fapt, pentru gîndire, nu există niciodată ceva cunoscut. Hegel observă: „O dată cu el (e vorba de Descartes) intrăm, la drept vorbind, într-o filozofie de sine stătătoare... Acum, putem afirma, sîntem acasă și putem striga, asemenea corăbierului după o lungă rătăcire pe marea agitată: «Pămînt»; ... (WW. XV, 328). Cu această imagine, Hegel vrea să spună: *ego cogito sum*, acel „eu gîndesc, eu sînt“, este terenul ferm pe care filozofia se poate așeza cu adevărat și în deplinătatea ei. În filozofia lui Descartes, ego-ul devine *subiectum*, adică cel ce dă măsura, cel ce există înainte de orice. Acest 430
subiect este luat în posesiune așa cum se cuvine, anume în sens kantian, adică transcendental și în totalitate, cu alte cuvinte în sensul idealismului speculativ, abia atunci cînd întreaga structură și mișcare a subiectivității subiectului este desfășurată și ridicată apoi la absoluta cunoaștere de sine. În măsura în care subiectul se *știe* pe sine ca această cunoaștere care condiționează orice obiectivitate, el *este*, ca această cunoaștere: absolutul însuși. Ființa adevărată este gîndirea care se gîndește pe sine în chip

absolut. Pentru Hegel, ființa și gîndirea sînt unul și același lucru, și anume în sensul că totul este preluat în gîndire și este determinat în vederea a ceea ce Hegel numește pur și simplu „gîndul“.

Ca *ego cogito*, subiectivitatea este conștiința care își reprezintă ceva, re-raportînd acest ceva reprezentat la ea însăși și astfel adunîndu-l la ea însăși. „A aduna“, în greacă, se spune λέγειν. A aduna în eu ceea ce este multiplu pentru eu se spune, la forma medie, λέγεσθαι. Eul care gîndește adună lucrurile pe care și le reprezintă trecînd prin ele, parcurgîndu-le, în reprezentabilitatea lor. Ideea străbaterii *prin* ceva este exprimată în greacă cu ajutorul prepoziției δία. Διαλέγεσθαι, dialectică, înseamnă aici că subiectul — în procesul amintit și ca acest proces — face să apară propria sa subiectivitate: o produce.

Dialectica este procesul producerii subiectivității subiectului absolut și, ca atare, el este „activitatea sa necesară“. Potrivit structurii subiectivității, procesul de producere are trei trepte. Subiectul se raportează mai întîi, în calitatea lui de conștiință, la obiectele sale. Hegel mai numește acest lucru care este reprezentat nemijlocit și, totuși, nedeterminat — „ființa“, universalul, abstractul. Căci în această fază se mai face încă abstracție de relația obiectului cu subiectul. Abia prin această re-raportare la sine, prin reflexie, obiectul este reprezentat *ca* obiect pentru subiect, iar acesta este reprezentat pentru sine însuși, adică este reprezentat ca subiect care se raportează la obiect. Însă atîta vreme cît nu deosebim decît între obiect și subiect, între ființă și reflexie, și cîtă vreme rămînem numai la această deosebire, mișcarea de la obiect
431 la subiect nu a pus încă în evidență, *pentru* subectivitate, întregul subiectivității. Obiectul, ființa, este ce-i drept mediat, prin reflexie, cu subiectul, dar medierea însăși nu este încă reprezentată *ca* mișcarea cea mai intimă a subiectului *pentru* subiect. Abia atunci cînd teza obiectului și antiteza subiectului sînt surprinse în sinteza lor necesară, mișcarea subiectivității proprie relației obiect-subiect se află în deplină desfășurare. Această desfășurare își ia ca punct de plecare teza, trece prin antiteză, pentru a ajunge la sinteză și, de la aceasta ca întreg, realizează întoarcerea la ea însăși a punerii astfel puse *(der gesetzten*

Setzung). Procesul acesta adună întregul subiectivității în unitatea ei desfășurată. Ea crește astfel laolaltă, *con-crescit*, devine concretă. În felul acesta, dialectica este speculativă. Căci *speculari* înseamnă a suprinde, a vedea, a sesiza, a con-cepe. În introducerea la *Wissenschaft der Logik* /„Știința logicii"/, (ed. Lasson, vol. I, p. 38),* Hegel spune: Speculația constă în „prinderea elementelor opuse în unitatea lor". Această caracterizare hegeliană a speculației devine mai clară, dacă ținem seama de faptul că ceea ce contează în actul speculativ nu e numai surprinderea unității, faza sintezei, ci, în primul rînd și mereu, suprinderea „opusului" ca opus. Pentru aceasta este necesar să fie surprinsă reflectarea opuselor deopotrivă unul în altul și a fiecăruia în celălalt, reflectare prin care se manifestă antiteza, a cărei natură este prezentată în *Logica esenței* (adică în logica reflexiei), *speculari* (*speculum*: oglinda) își primește determinarea suficientă de la această reflectare care se-re-flectă, adică de la oglindire. Gîndită astfel, speculația este totalitatea pozitivă a ceea ce vrea să însemne aici „dialectca": ea nu este o modalitate de gîndire transcendentală, critic-limitativă sau chiar polemică, ci este oglindirea și unirea a ceea ce este opus, ele constituind procesul de producere a Spiritului însuși.

Hegel mai numește „dialectica speculativă" și „metoda". Prin acest cuvînt el nu desemnează un instrument al reprezentării și nici măcar o modalitate aparte a de- 432
mersului filozofic. „Metoda" este mișcarea cea mai intimă a subiectivității, „sufletul ființei", procesul de producere prin care se realizează țesătura întregului care este propriu realității absolutului. „Metoda": „sufletul ființei" — aceasta sună fantezist. Ai putea crede că epoca noastră a depășit de mult asemenea rătăciri ale speculației. Însă noi trăim din plin în mijlocul a ceea ce e presupus a fi o fantezie.

Cînd fizica modernă caută să prindă lumea într-o formulă, atunci aici iese la iveală faptul că ființa ființării s-a dizolvat în metoda totalei calculabilități. Prima scriere

* Ediția română: trad. D. D. Roșca, Editura Academiei, R.S.R., București, 1966.

a lui Descartes, prin care, potrivit lui Hegel, filozofia și, odată cu ea, știința modernă au pășit pe un teren ferm, poartă titlul *Discours de la méthode* (1637). Pentru Hegel, metoda, adică dialectica speculativă, reprezintă trăsătura fundamentală a întregii realități. Ca o atare mișcare, metoda determină, de aceea, tot ce se întîmplă, adică istoria.

Acum devine limpede în ce măsură istoria filozofiei este cea mai intimă mișcare în mersul Spiritului, adică a subiectivității absolute către sine însăși. Punctul de plecare, avansarea, trecerea și revenirea ca momente ale acestui mers sînt determinate speculativ-dialectic.

Hegel spune: „În filozofia ca atare, în cea de astăzi, deci în filozofia cea mai nouă, este conținut tot ceea ce travaliul milenar a produs; ea este rezultatul a tot ce a precedat-o." (Hoffmeister, *op. cit.*, p. 118). În sistemul idealismului speculativ filozofia ajunge la desăvîrșire, adică ajunge la punctul ei culminant și, pornind de acolo, este încheiată. Propoziția lui Hegel despre desăvîrșirea filozofiei i-a șocat pe mulți. Ea e considerată arogantă și caracterizată drept o eroare pe care istoria a infirmat-o de mult. Căci după epoca lui Hegel, filozofia a continuat să existe și ea mai există și astăzi. Numai că propoziția despre desăvîrșirea filozofiei nu vrea să spună că filozofia a luat sfîrșit în sensul că a încetat și s-a întrerupt. Dimpotrivă, tocmai desăvîrșirea oferă posibilitatea unor metamorfoze multiple, mergînd pînă la formele ei cele mai simple: răsturnarea brutală și opoziția masivă. Marx și
433 Kierkegaard sînt cei mai mari dintre hegelieni. Ei sînt hegelieni împotriva voinței lor. Desăvîrșirea filozofiei nu este nici sfîrșitul ei și ea nu constă nici în sistemul izolat pe care îl reprezintă idealismul speculativ. Desăvîrșirea *este* numai ca parcurs integral al istoriei filozofiei, parcurs în care începutul rămîne tot atît de esențial pe cît desăvîrșirea lui: Hegel și grecii.

Dar cum se determină acum, din perspectiva trăsăturii fundamentale, speculativ-dialectice, a istoriei — filozofia grecilor? Pe parcursul acestei istorii, sistemul metafizic al lui Hegel este treapta cea mai înaltă, treapta sintezei. O precede treapta antitezei, care începe cu Descartes, deoarece filozofia acestuia pune, pentru prima dată, subiectul *ca* subiect. În felul acesta și obiectele devin reprezentabile, acum mai întîi, *ca* obiecte. Relația subiect-obiect

apare acum în lumină drept contra-punere, drept antiteză. Dimpotrivă, toate filozofiile de pînă la Descartes se mulțumesc cu pura reprezentare a ceea ce este obiectiv. Chiar și sufletul și spiritul sînt reprezentate asemenea unor obiecte, cu toate că ele nu sînt reprezentate *ca* obiecte. Drept care, potrivit lui Hegel, chiar și aici subiectul care gîndește este peste tot activ, însă el nu a apucat să fie conceput *ca* subiect și nici ca acel ceva în care își are temeiul întreaga obiectivitate. Hegel spune în prelegerile sale de istorie a filozofiei: „Omul (lumii eline) nu era încă atît de întors în sine precum în vremurile noastre. El era, ce-i drept, subiect, însă el nu se pusese ca atare;" (Hoffmeister, *op. cit.*, p. 144). În filozofia de pînă la Descartes, antiteza subiect-obiect nu este încă terenul ferm. Acea treaptă care premerge antitezei este treapta tezei. Cu ea *începe* filozofia „propriu-zisă". Desfășurarea deplină a acestui început este filozofia grecilor. Acel ceva care îi privește pe greci și care face filozofia să înceapă este, potrivit lui Hegel, obiectivul pur. El este prima „manifestare", „prima „ieșire la lumină" a Spiritului, acel ceva în care toate obiectele ajung să concorde. Hegel îl numește „universalul în genere". Deoarece el nu se referă încă la subiect ca la un subiect, deoarece el nu a ajuns să fie conceput ca descoperit și mijlocit de acesta 434
și, astfel, crescut laolaltă cu el — concret —, universalul rămîne „abstractul". „Prima ieșire la lumină este în chip necesar abstractul-prin-excelență; el este ceea ce este mai simplu, ceea ce este mai sărac și căruia i se opune concretul". Și Hegel adaugă: „și așa se face că cei mai vechi filozofi sînt cei mai săraci". Treapta „conștiinței" eline, treapta tezei, este „treapta abstracției". Însă în același timp, Hegel caracterizează „treapta conștiinței eline" ca o „treaptă a frumuseții" (WW XIII, p. 175).

Cum merg aceste două lucruri împreună? Frumosul și abstractul nu sînt totuși identice. Ele sînt identice, dacă le înțelegem, atît pe unul cît și pe celălalt, în sensul lui Hegel. Abstractul este manifestarea primă care rămîne în chip pur la sine, universalul prin excelență al întregii ființări, ființa ca apariție imediată, simplă. Însă asemenea apariție constituie trăsătura fundamentală a frumosului. Ce-i drept, acest ceva care apare pur în sine însuși ia naștere deopotrivă și din spirit, adică din subiect înțeles

ca ideal, numai că Spiritul „nu se are încă pe sine însuși ca mediu, pentru ca să se reprezinte în sine și să-și întemeieze astfel propria sa lume" *(op. cit.)*

Nu e cazul să reproducem aici felul în care Hegel divide și prezintă istoria filozofiei eline în perimetrul treptei frumuseții ca treaptă a abstracției. Să ne rezumăm mai degrabă la o succintă indicare a interpretării pe care Hegel o face în marginea a patru termeni fundamentali ai filozofiei eline. Ei vorbesc limba termenului-cheie „ființă", „fapt-de-a-fi", εἶναι (ἐόν, οὐσία). Ei continuă să vorbească în filozofia ulterioară a Occidentului pînă în zilele noastre.

Cei patru termeni fundamentali enumerați de Hegel și redați în traducerea lui sună astfel: 1. Ἕν, totul; 2. Λόγος, rațiunea; 3. Ἰδέα, conceptul; 4. Ἐνέργεια realitatea efectivă.

Ἕν este termenul lui Parmenide.
Λόγος este termenul lui Heraclit.
Ἰδέα este termenul lui Platon.
Ἐνέργεια este termenul lui Aristotel.

435 Pentru a înțelege cum interpretează Hegel acești termeni fundamentali, trebuie să ținem seama de două lucruri: pe de o parte de ceeea ce, în interpretarea filozofilor amintiți, reprezintă pentru Hegel aspectul hotărîtor prin raport cu ceea ce el nu menționează decît în treacăt; pe de altă parte, de modul în care Hegel realizează interpretarea celor patru termeni fundamentali în orizontul termenului-cheie — „ființă".

În introducerea la prelegerile sale de istorie a filozofiei (Hoffmeister, *op. cit*, p. 240), Hegel afirmă: „Primul universal este universalul nemijlocit, adică ființa. Conținutul, obiectul este deci gîndul obiectiv, gîndul care este". Hegel vrea să spună: ființa este purul fapt-de-a-fi-gîndit a ceea ce a fost gîndit în chip nemijlocit, fără a ține încă seama de gîndirea care gîndește acest lucru gîndit, abstracție făcînd de felul în care s-a constatat prezența lui. Determinarea lucrului pur gîndit este „determinarea", constatarea lui este nemijlocirea. Ființa astfel înțeleasă este reprezentatul în genere, nemijlocit și nedeterminat, astfel încît ceea ce a fost gîndit în primă instanță ține departe de sine determinarea și medierea; ca să spunem așa, li se opune cu vehemență. De aici rezultă în mod clar: ca primă și

simplă obiectivitate a obiectelor, ființa este gîndită pornind de la relația cu subiectul care trebuie gîndit, dar făcîndu-se totală abstracție de acest subiect. Avem a ține seama de toate acestea, pentru a înțelege direcția în care Hegel interpretează filozofia celor patru filozofi amintiți și, de asemenea, pentru a înțelege ponderea pe care o acordă, în fiecare caz în parte, termenilor fundamentali.

Termenul fundamental al lui Parmenide este Ἕν, Unul, acel ceva care unește tot și, deci, universalul. Parmenide discută σήματα, semnele prin care se arată acel Ἕν, în celebrul fragment VIII, care lui Hegel îi era cunoscut. „Gîndul principal" al lui Parmednide *nu* este totuși descoperit de Hegel în Ἕν, ființa în calitatea sa de universal. Potrivit lui Hegel, „gîndul principal" este enunțat în propoziția care spune: „Ființa și gîndirea sînt unul și același lucru". Această propoziție este interpretată de Hegel în sensul că ființa ca „gînd care este" reprezintă un produs al gîndirii. Hegel vede în propoziția lui Parmenide 436
o etapă premegătoare lui Descartes, cu a cărui filozofie începe determinarea ființei pornind de la subiectul pus în mod conștient. Tocmai de aceea, Hegel poate să afirme: „Filozofia propriu-zisă începe cu Parmenide.... Ce-i drept, acest început este încă tulbure și nesigur." (WW XIII, p. 296 și urm.)

Termenul fundamental al lui Heraclit este Λόγος, strîngerea laolaltă, care face ca tot ce este să fie prezent și să apară în totalitate ca ființare. Λόγος este numele pe care Heraclit îl conferă ființei fințării. Dar în interpretarea filozofiei lui Heraclit, Hegel *nu* merge în direcția Λόγος-ului. Acest lucru este ciudat și este cu atît mai ciudat cu cît Hegel își încheie prefața la interpretarea dată lui Heraclit cu cuvintele: „nu există nici o teză a lui Heraclit pe care să nu o fi preluat în *Logica* mea" (*op. cit.* p. 328). Numai că pentru această „logică" a lui Hegel, Λόγος-ul este rațiunea în sensul subiectivității absolute, în timp ce „logica" însăși este dialectica speculativă prin a cărei mișcare ființa, ceea ce este nemijlocit universal și abstract, și deci ceea ce este obiectiv, este reflectată în opoziția față de subiect; la rîndul ei, reflexia ca mijlocire este determinată în sensul devenirii, în care contrariile se întîlnesc, ajungînd astfel la concretitudine și la unitate. A surprinde această unitate este esența speculației care se desfășoară ca dialectică.

Potrivit judecății lui Hegel, Heraclit este primul care înțelege dialectica drept principiu, trecînd astfel dincolo de Parmenide și realizînd un progres în raport cu el. Hegel explică: „Ființa (așa cum o gîndește Parmenide) este Unul, ceea ce este prim; al doilea este devenirea — pînă la această determinație a înaintat el (Heraclit). Aceasta este primul concret, absolutul ca unul ce conține în el unitatea contrariilor. Prin urmare, la el (Heraclit) poate fi întîlnită pentru prima oară ideea filozofică în forma ei speculativă". (*op. cit.* p. 328). Așadar, Hegel așează centrul de greutate al interpretării sale din Heraclit în propozițiile în care este vorba despre dialectic, despre unitatea și unirea contradicțiilor.

437 Termenul fundamental al lui Platon este Ἰδέα. Pentru interpretarea pe care Hegel o face filozofiei platoniciene, trebuie să reținem că el concepe Ideile ca „universalul determinat în sine însuși"; „determinat în sine însuși" vrea să spună: Ideile sînt gîndite în corelația lor; ele nu sînt simple prototipuri existente în ele însele, ci sînt „ceea ce ființează în sine și pentru sine" spre deosebire de „ceea ce există în chip sensibil". (WW XIV, p. 199). În sine și pentru sine" — se ascunde în această expresie o devenire către sine însuși, cu alte cuvinte con-ceperea de sine. Drept care Hegel poate să afirme: Ideile nu sînt nemijlocit în conștiință (și anume ca intuiții), ci sînt (mediate în conștiință) în cunoaștere". („Așa se face că nu *avem* Ideile, ci ele sînt produse în spirit prin cunoaștere". (op. cit., p. 201). Această aducere la lumină, această producere este conceperea ca activitate a cunoașterii absolute, adică a „științei". De aceea Hegel spune: „Cu Platon începe știința filozofică ca știință" (*op. cit*, p. 169). „Trăsătura distinctivă a filozofiei platoniciene este orientarea către lumea intelectuală, suprasensibilă..." (*op. cit.* p. 170).

Termenul fundamental al lui Aristotel este ἐνέργεια, pe care Hegel îl traduce prin *Wirklichkeit*, „realitate efectivă" (în latină *actus*). Un „grad sporit de determinare" își dobîndește ἐνέργεια cînd este concepută drept „*entelechie* (ἐντελέχεια), ceea ce cuprinde în sine scopul și, totodată, realizarea scopului". Ἐνέργεια este „pura eficacitate care își-are izvorul în ea însăși". „Abia energia, forma, este activitatea, este acel ceva care realizează în mod efectiv, este

negativitatea care se raportează la sine însăși". (*op. cit*, p. 321).

'Ενέργεια, la rîndul ei, este gîndită pornind de la dialectica speculativă ca activitate pură a subiectului absolut. Atunci cînd teza este negată prin antiteză și aceasta este negată apoi prin sinteză, în acest proces de negări se manifestă ceea ce Hegel numește „negativitatea care se raportează la sine însăși. Ea nu este ceva negativ. Negarea negației este, dimpotrivă, acea poziție în care Spiritul, prin activitatea sa, se afirmă pe sine ca absolutul. În ἐνέργεια lui 438
Aristotel, Hegel vede treapta premergătoare a mișcării de sine absolute a Spiritului, adică a realității efective în și pentru sine. Felul în care Hegel judecă întregul filozofiei aristotelice rezultă din următoarea propoziție: „Dacă filozofia ar fi luată în serios, nimic nu ar fi mai stimabil decît să se țină prelegeri despre Aristotel". (*op. cit.*, p. 314).

Potrivit lui Hegel, filozofia devine un „lucru serios", atunci cînd nu se mai pierde ocupîndu-se de obiecte și de reflexia subiectivă privitoare la ele, ci atunci cînd se manifestă ca activitate a cunoașterii absolute.

Explicația dată celor patru termeni fundamentali pune în lumină faptul că Hegel înțelege Ἕν, Λόγος, 'Ιδέα, 'Ενέργεια în orizontul ființei concepute drept universalul abstract. Ființa, și deci ceea ce este reprezentat în termenii fundamentali, *nu* este *încă* determinat și *nu* este *încă* mijlocit prin și în mișcarea dialectică a subiectivității absolute. Filozofia grecilor este etapa acestui „încă nu". Ea nu este încă desăvîrșirea, dar este totuși concepută pornind de la această desăvîrșire și numai de la ea, determinată în prealabil drept sistem al idealismului speculativ.

Hegel consideră că „aspirația" cea mai intimă, „nevoia" Spiritului este aceea de a se desprinde de abstract, trecînd în concretul subiectivității absolute și eliberîndu-se astfel către sine însuși. De aceea Hegel poate spune: „... filozofia este în cel mai înalt grad străină față de abstract; ea este tocmai lupta împotriva abstractului, un război continuu cu reflexia proprie intelectului" (Hoffmeister, *op*, *cit.*, p. 113). În lumea greacă, Spiritul ajunge pentru întîia oară să se situeze liber față în față cu ființa. Însă Spiritul nu ajunge încă la absoluta certitudine de sine însuși în calitate de subiect care se știe pe sine. Abia acolo unde se

întîmplă acest lucru, în speță în sistemul metafizicii speculativ dialectice, filozofia devine ceea ce este: „tot ce e mai sfînt, suprema intimitate a Spiritului însuși“ (*op. cit.*, p. 125).

„Țelul“ filozofiei este, potrivit lui Hegel: „adevărul“. Acesta este atins abia pe treapta desăvîrșirii. Filozofia greacă
439 rămîne pe treapta lui „încă nu“. Ca treaptă a frumosului, ea nu este încă treapta adevărului.

O dată ajunși aici și cuprinzînd cu privirea întregul istoriei filozofiei, „Hegel și grecii“ — desăvîrșirea și începutul acestei istorii — se naște în mintea noastră, punîndu-ne pe gînduri, următoarea întrebare: Oare Ἀλήθεια (adevărul) nu este cea care străjuiește începutul de drum al filozofiei la Parmenide? De ce nu vorbește Hegel despre ea? Înțelege el oare altceva prin „adevăr“ decît starea-de-neascundere? Desigur. Adevărul este pentru Hegel certitudinea absolută care se știe pe sine. Însă pentru greci, potrivit interpretării lui Hegel, subiectul nu se arată încă *drept subiect*. Așa se face că Ἀλήθεια nu poate fi elementul determinant pentru adevăr în sensul certitudinii.

Așa stau lucrurile la Hegel. Dacă este însă adevărat că Ἀλήθεια — oricît ar fi ea de învăluită și de ascunsă gîndirii — străjuiește începutul filozofiei eline, atunci rămîne totuși să ne întrebăm: Nu cumva certitudinea depinde în esența ei de Ἀλήθεια? Desigur, însă avînd grijă să nu o interpretăm pe aceasta în chip nedeterminat și arbitrar drept adevăr în sensul certitudinii, ci ca ieșire-din-ascundere. Dacă îndrăznim să gîndim Ἀλήθεια astfel, atunci trebuie să ținem seama din capul locului de două lucruri: experiența nu Ἀλήθεια ca stare-de-neascundere și ieșire-din-ascundere lui se întemeiază nicidecum pe etimologia unui cuvînt luat la întîmplare, ci pe chestiunea care trebuie gîndită aici și căreia nici măcar filozofia lui Hegel nu a reușit să i se sustragă cu totul. Dacă Hegel caracterizează ființa drept prima ieșire la lumină și prima manifestare a Spiritului, rămîne totuși să ne întrebăm dacă în această ieșire la lumină și revelare de sine nu trebuie să fie deja în joc ieșirea-din-ascundere, la fel de mult ca și în pura apariție a frumuseții care, potrivit lui Hegel, determină treapta „conștiinței“ eline. Cînd Hegel face să culmineze poziția fundamentală a sistemului său în Ideea absolută, în deplina manifestare de sine a Spiritului, atunci ni se impune întrebarea dacă nu cumva și în această apariție *încă*, adică în fenomenologia Spiritului

și, deci, în absoluta cunoaștere de sine și în certitudinea ei nu trebuie să fie în joc *ieșirea-din-ascundere.* Și atunci se 440
ridică deîndată o altă întrebare în fața noastră, și anume dacă ieșirea-din-ascundere își are locul în Spirit sau dacă nu cumva ieșirea-din-ascundere este ea însăși locul și dacă nu cumva ea trimite către locul în care, aici mai întîi, ceva de ordinul unui subiect capabil de reprezentare poate „să fie" ceea ce este.

Am ajuns astfel la acel Altceva de care trebuie să ținem seama atunci cînd vorbim despre Ἀλήθεια ca ieșire-din-ascundere. Ceea ce se desemnează prin acest cuvînt nu este cheia rudimentară care dezleagă toate enigmele gîndirii, ci Ἀλήθεια este enigma însăși — cauza gîndirii.

Dar nu noi sîntem cei care instituim această cauză drept cauză a gîndirii. Ea ne-a fost încă de multă vreme conferită și transmisă prin întreaga istorie a filozofiei. Nu trebuie decît să ne aplecăm asupra acestei tradiții și să examinăm pre-judecățile în care orice gîndire este obligată, în felul ei, să se mențină. Ce-i drept, nici o asemenea examinare nu poate pretinde a fi o instanță de judecată care se poate pronunța asupra esenței istoriei și asupra unei relații posibile cu ea; căci această examinare își are o limită care poate fi astfel circumscrisă: cu cît o gîndire e mai gîndire *(je denkender)*, adică cu cît este mai solicitată de propria ei cauză, cu atît devine pentru ea mai dătător de măsură ceea ce nu a fost gîndit și cu atît mai mult ceea ce ea nu poate gîndi.

Dacă Hegel interpretează ființa speculativ-dialectic pornind de la subiectivitatea absolută drept nemijlocitul nedeterminat, drept universalul abstract, și explică *în acest* perimetru al filozofiei moderne termenii elini fundamentali pentru ființă, în speță" Ἕν, Λόγος, Ἰδέα, Ἐνέργεια, atunci sîntem înclinați să judecăm că această interpretare este incorectă din punct de vedere istoric.

Însă orice enunț istoric precum și întemeierea lui se mențin din capul locului într-o anumită relație față de istorie. Înainte de a hotărî asupra corectitudinii istorice a reprezentării, trebuie să medităm asupra faptului dacă istoria este experimentată, în cel fel este ea experimentată și de unde anume este ea determinată în trăsăturile ei fundamentale.

Privitor la tema *Hegel și grecii*, acest lucru înseamnă: dincolo de orice enunț istoric corect sau incorect, stă faptul că Hegel a experimentat esența istoriei pornind de la esența 441

ființei în sensul subiectivității absolute. Pînă la ora actuală nu există nici o experiență a istoriei care, din punct de vedere filozofic, ar putea corespunde acestei experiențe hegeliene a istoriei. Numai că tocmai determinarea speculativ-dialectică a istoriei este cea care face ca Hegel să nu poată surprinde Ἀλήθεια și guvernarea ei drept *cauză a gîndirii* și aceasta tocmai în filozofia care a instituit „imperiul adevărului pur" ca „țel" al filozofiei. Căci Hegel experimentează ființa, în măsura în care o concepe drept nemijlocitul nedeterminat, ca ceea ce este pus de către subiectul care determină și concepe. Drept care el *nu* poate să desprindă ființa în înțeles elin, εἶναι, de raportul cu subiectul, eliberînd-o în esența care-i e proprie. Aceasta, însă, este ajungerea-la-prezență *(Anwesen)*, adică durarea *(Währen)* care *pro*-vine din starea-de-ascundere, ieșind *către* starea-de-neascundere. În ajungerea-la-prezență-care-pune-în-joc-esența *(im An-wesen)* se desfășoară ieșirea-din-ascundere. Ea se desfășoară în Ἕν și în Λόγος, adică în aflarea-de-față care unește și strînge laolaltă, adică în faptul-de-a-lăsa-să-dureze-în-nemijlocitul-prezenței *(Anwähren-lassen)*. Ἀλήθεια se desfășoară în Ἰδέα și în κοινωνία Ideilor, în măsura în care acestea se aduc reciproc la apariție, constituind astfel ființa celor ce ființează *(das Seiendsein)*, acel ὄντως ὄν. Ἀλήθεια se desfășoară în Ἐνέργεια, care nu are nimic de-a-face cu *actus* și cu „activitate", ci numai cu ἔργον așa cum a fost el experimentat de greci, cu faptul-de-a-fi-produs ieșind către prezența-care-pune-în-joc-esența *(Her-vor-gebrachtheit in das Anwesen)*.

Însă Ἀλήθεια, ieșirea-din-ascundere, nu se desfășoară numai în termenii fundamentali ai gîndirii eline, ci ea se desfășoară în întregul limbii eline, care vorbește altfel din clipa în care, interpretînd-o îndeaproape, lăsăm deoparte modalitățile de reprezentare romane, medievale și moderne și nu căutăm în lumea elină nici personalități și nici conștiința.

Însă cum stau lucrurile cu această enigmatică Ἀλήθεια care, pentru interpreții lumii eline, a devenit un motiv de iritare, deoarece nu se are în vedere decît acest cuvînt izolat și etimologia lui, în loc să se gîndească pornind de la cauza
442 (gîndirii), către care trimit toate cele privitoare la starea-de-neascundere și ieșirea-din-ascundere. Oare (Ἀλήθεια, ca

ca stare-de-neascundere, este unul și același lucru cu ființa, adică cu ajungerea-la-prezență-care-pune-în-joc-esența? În favoarea acestei interpretări vorbește faptul că încă Aristotel desemnează prin τὰ 'όὒτα, ființarea, ceea-ce-ajunge-la-prezență, același lucru ca prin τὰ ἀληθέα ceea-ce-este-neascuns. Dar ce relație există între starea-de-neascundere și prezență, între ἀληθέα și οὐσία ? Au ele oare același rang de esență? Sau nu cumva prezența depinde numai ea de starea-de-neascundere în timp ce aceasta din urmă nu depinde de cea dintîi? În această situație, ființa ar avea de-a face cu ieșirea-din-ascundere, în vreme ce ieșirea-din-ascundere nu ar avea de-a face cu ființa. Mai mult încă: dacă esența adevărului ca certitudine și corectitudine — și aceasta este varianta care a ajuns să se impună — nu poate să rezide decît în sfera stării-de-neascundere, atunci, ce-i drept, adevărul are de-a face cu 'Αλήθεια dar aceasta nu are de-a face cu adevărul.

Unde se situează 'Αλήθεια *însăși, dacă ea trebuie să fie desprinsă din orizontul adevărului și al ființei și trebuie eliberată către ceea ce îi este propriu?* Are oare gîndirea perspectiva îndeajuns de cuprinzătoare pentru a bănui măcar ce anume se petrece în ieșirea-din-ascundere și, cu atît mai mult, în *ascunderea* de care are nevoie orice ieșire-din-ascundere?

Caracterul enigmatic al acestei 'Αλήθεια ne-a devenit acum mai familiar, dar totodată ne amenință pericolul de a o ipostazia pe aceasta într-o esență fantasmagorică a lumii.

S-a observat în mai multe rînduri că o stare-de-neascundere în sine nici nu poate exista, că starea-de-neascundere este întotdeauna o stare-de-neascundere „pentru cineva“, ea fiind astfel în mod inevitabil „subiectivă“.

Dar oare „omul“ la care ne gîndim aici trebuie în mod necesar să fie definit ca subiect? „Pentru om“ înseamnă neapărat: pus *de către* om? Putem răspunde negativ la ambele întrebări și trebuie să amintim faptul că 'Αλήθεια, așa cum a fost ea gîndită de greci, guvernează într-adevăr pentru om, dar că omul rămîne determinat prin λόγος. Omul este rostitorul *(der Sagende)*. *Sagen*, „a rosti“, în vechea germană de sus *sagan*, înseamnă: a arăta, a lăsa să apară și să se vadă. Omul este ființa care, rostind, lasă ca

443 ceea-ce-ajunge-la-prezenţă să fie de faţă în propria-i prezenţă şi care ştie să asculte ceea-ce-se-află-de-faţă. Omul nu poate vorbi decît în măsura în care este rostitorul.

Cele mai vechi atestări pentru ἀληθείη şi ἀληθής, stare-de-neascundere şi neascuns, le găsim la Homer şi anume în legătură cu verbe ale rostirii. În chip destul de pripit s-a tras de aici concluzia că starea-de-neascundere trebuie să fie deci „dependentă“[1] de *verba dicendi*. Ce înseamnă aici „dependent“, de vreme ce rostirea este faptul-de-a-lăsa-să apară, iar acesta este totodată o deghizare şi o învăluire? Nu starea-de-ascundere este „dependentă“ de rostire, ci orice rostire are nevoie din capul locului de sfera stării-de-neascundere. Numai acolo unde guvernează deja această stare-de-neascundere, ceva poate fi rostit, poate să devină vizibil, poate fi arătat, poate fi auzit. Dacă avem în vedere enigmatica guvernare a acestei Ἀλήθεια, a ieşirii-din-ascundere, ajungem la presupunerea că în fond întreaga esenţă a limbii rezidă în ieşirea-din-ascundere care dez-adăposteşte (*Entbergung*), în guvernarea lui Ἀλήθεια. Totuşi, a vorbi despre guvernare este tot o soluţie de circumstanţă, de vreme ce modul în care ea se desfăşoară îşi primeşte determinarea pornind de la însăşi ieşirea-din-ascundere, adică pornind de la deschiderea luminatoare a ascunderii-de-sine.

„Hegel şi grecii“ — s-ar părea că ne-am abătut mult de la tema noastră şi că discutăm despre lucruri stranii. Cu toate acestea noi ne aflăm mai aproape de temă decît înainte. În introducerea conferinţei s-a spus:

Este în joc cauza gîndirii. Vom încerca, trecînd prin tema noastră, să aducem această cauză în cîmpul privirii.

Hegel determină filozofia grecilor drept început al „filozofiei propriu-zise“. Ca etapă a tezei şi a abstracţiei, aceasta rămîne însă în „încă nu“. Desăvîrşirea pe care o aduc cu sine antiteza şi sinteza urmează încă să se realizeze.

Meditaţia asupra interpretării pe care Hegel o dă doc-
444 trinei eline privitoare la fiinţă a încercat să arate că „fiinţa“ cu care începe filozofia fiinţează în chip esenţial ca prezenţă numai în măsura în care Ἀλήθεια guvernează deja, dar că

---

[1] Precum P. Friedländer, *Platon*, vol. I, ed. II, 1954, p. 235 (acum ed. III, 1964, p. 233 şi urm. corectat), ulterior lui W. Luther care, în dizertaţia din 1935 susţinută la Göttingen, p. 8 şi urm., are o viziune mai clară asupra problemei.

'Ἀλήθεια însăși rămîne negîndită în ceea ce privește proveniența esenței ei.

Avînd deci în vedere 'Ἀλήθεια aflăm că, odată cu ea, gîndirea noastră este chemată de ceva care, încă *înaintea* începutului „filozofiei", dar totodată prin întreaga ei istorie, a și atras către sine gîndirea. 'Ἀλήθεια a luat-o înaintea istoriei filozofiei, dar în așa fel încît ea se refuză posibilității de a fi determinată filozofic, rămînînd a fi analizată prin intermediul unei gîndiri care provine chiar din ea. 'Ἀλήθεια este ceea ce se cuvine a fi gîndit dar care a rămas negîndit — este cauza *însăși* a gîndirii. 'Ἀλήθεια rămîne așadar ceea ce avem de gîndit înainte de toate și noi trebuie să gîndim eliberați de obligația de a ține seama de reprezentarea „adevărului" în sensul corectitudinii, așa cum a adus-o cu sine și a instituit-o metafizica, eliberați deopotrivă de determinarea „ființei" ca realitate.

Hegel spune despre filozofia grecilor: „Nu poți găsi în ea satisfacție decît pînă la un anumit grad"; satisfacția are în vedere aici nevoia Spiritului de certitudine absolută. Această judecată a lui Hegel privitoare la insatisfacția pe care ți-o lasă filozofia elină este exprimată din perspectiva desăvîrșirii filozofiei. În orizontul idealismului speculativ, filozofia grecilor rămîne, prin raport cu desăvîrșirea, în etapa lui „încă nu".

Dacă luăm seama la enigma lui 'Ἀλήθεια care guvernează asupra începutului filozofiei eline și asupra mersului întregii filozofii, atunci, și pentru gîndirea noastră, filozofia grecilor se arată într-un „încă nu". Numai că acesta este un „încă nu" a ceea ce nu a fost încă gîndit și nicidecum un „încă nu" ce nu ne satisface, ci un „încă nu" pe care *noi* nu-l putem împlini și a cărui împlinire nu o căutăm.

ANEXĂ

FENOMENOLOGIE ŞI TEOLOGIE

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Conferinţa *Fenomenologie şi teologie* (1927) constituie o dezvoltare *aplicată* a concepţiei lui Heidegger despre esenţa filozofiei şi despre relaţia ei cu ştiinţele pozitive, din perioada iniţială a gîndirii sale. Încă de la primele cursuri ţinute la Marburg (1923—1928), Heidegger a determinat „sarcina filozofiei" prin raport cu ştiinţa şi cu demersul teoretic de tip ştiinţific. Iată de ce o cunoaştere corectă a gîndirii sale nu se poate lipsi de analiza acestui raport. O vom întreprinde urmărind trei probleme: 1. Expunerea istorică a conceptului de „filozofie ştiinţifică". 2. Filozofia ca „ştiinţă a fiinţei" (ontologia). 3. Filozofia nu este ştiinţă. Ne vom referi cu precădere la cinci dintre cursurile pe care Heidegger le-a ţinut la Marburg şi la Freiburg şi care încadrează data elaborării conferinţei *Fenomenologie şi teologie*: *Prolegomene la istoria conceptului de timp* (1925), *Problemele fundamentale ale fenomenologiei* (1927), *Interpretare fenomenologică a «Criticii raţiunii pure» a lui Kant* (1927/28), *Conceptele fundamentale ale metafizicii* (1929/30) şi *„Fenomenologia spiritului" a lui Hegel* (1930/31). Aceste lucrări (publicate toate postum în *Gesamtausgabe*, începînd cu anul 1975) ţin ca orientare de gîndirea din perioada lui *Sein und Zeit*. Cele spuse în continuare sînt deopotrivă utile pentru familiarizarea cu atmosfera teoretică din care s-a născut faimoasa prelegere *Ce este metafizica?* (1929). Vom vedea cum în decurs de cîţiva ani gîndirea lui Heidegger s-a eliberat complet de prejudecata filozofiei înţelese ca ştiinţă, evoluînd către ideea deplinei ei ireductibilităţi.

1. *Expunerea istorică a conceptului*

• În antichitatea timpurie, termenul *philosophia* era echivalent cu „ştiinţă" în general. După apariţia ştiinţelor particulare (medicină, matematică etc.), filozofia rămîne ştiinţa prin excelenţă, ştiinţa care stă la baza celorlalte şi care le îmbrăţişează pe toate celelalte. Acest mod de a concepe filozofia ca ştiinţă primă şi supremă, ca *ştiinţă* pur şi simplu, traversează întreaga istorie a filozofiei, din antichitate şi pînă la idealismul german; în această fază a împlinirii sale moderne, ea este numită chiar „ştiinţa absolută". În ediţia din 1807 a *Fenomenologiei spiritului*,

titlul complet al lucrării lui Hegel era: *System der Wissenschaft. Erster Teil. Phänomenologie des Geistes* /„Sistemul ştiinţei. Partea întîi. Fenomenologia spiritului"/. Heidegger observă că titlul este *System der Wissenschaft* /„Sistemul ştiinţei"/ şi nu *System der Wissenschaften* /„Sistemul ştiinţelor"/. Nu e vorba, deci, la Hegel, de o sinteză ordonatoare a diferitelor ştiinţe, ci e vorba de ştiinţa *însăşi* şi de sistemul *ei*. Iarăşi, prin „ştiinţă" nu este înţeleasă cercetarea ştiinţifică în general, ci „ştiinţa", despre al cărei „sistem" este vorba, are în vedere „întregul cunoaşterii supreme şi autentice" — *Wissen* —, iar acest *Wissen*, această „cunoaştere", este tocmai filozofia. În acelaşi sens — şi nu ca „logică" sau ca „teorie a ştiinţei" — trebuie înţeles şi conceptul fichtean de „doctrină a ştiinţei" *(Wissenschaftslehre)*: desfăşurarea de sine a filozofiei ca o *cunoaştere absolută.* (GA 32, p. 14).

Dar, se întrebă Heidegger, de ce este numită filozofia „Ştiinţa", ştiinţa prin excelenţă? Răspunsul obişnuit este: deoarece ea oferă ştiinţelor existente sau posibile temeiurile lor şi, ca întemeietoare a *tuturor* ştiinţelor, filozofia nu poate fi altceva decît ştiinţă şi nu una oarecare, ci ştiinţa însăşi. Această explicaţie, care a devenit curentă de la Descartes încoace, şi care a funcţionat apoi retroactiv asupra filozofiei antice, şi-a atins apogeul la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi la începutul celui de al XX-lea, în neokantianism şi în fenomenologia lui Husserl. În cursul ţinut în semestrul de vară al anului 1925, intitulat *Prolegomene la istoria conceptului de timp* (GA 20), Heidegger expune pe larg, în secţiunea preliminară, sensul pe care îl capătă expresia „filozofie ştiinţifică" începînd de la mijlocul secolului al XIX-lea. Din acest moment, ştiinţele renunţă la orice formă de speculaţie şi se concentrează numai şi numai asupra realităţilor experimentale. Sistemele idealiste devin inactuale şi se destramă. Deoarece toate domeniile realului sînt de-acum ocupate de ştiinţe, filozofia este obligată să-şi redefinească conţinutul şi sarcinile. Ea nu-şi mai poate asigura teritoriul decît devenind *logică şi teorie a ştiinţelor.* Acest lucru se petrece în neokantianism prin recursul la Kant, dar în fapt printr-o reactualizare îngustă a filozofiei kantiene. Filozofia se numeşte acum „ştiinţifică" în virtutea următoarelor trei considerente: (GA 20, p. 22)

— deoarece este filozofie a ştiinţelor, adică teorie a cunoaşterii ştiinţifice;

— deoarece îşi dobîndeşte o tematică proprie prin intermediul problematicii privitoare la structura ştiinţelor date ca atare, în prealabil, independent de filozofia speculativă tradiţională;

— deoarece încearcă să ofere diferitelor discipline ştiinţifice, care sînt în mod fatal produse ale conştiinţei, un fundament cu ajutorul unei ştiinţe originare a conştiinţei, cu ajutorul unei *psihologii.* Către sfîrşitul

secolului al XIX-lea, „filozofia științifică“ evoluează mai cu seamă pe această linie. „De vreme ce cunoașterea este un act al conștiinței, atunci o teorie a cunoașterii există numai dacă viața psihică, conștiința, este abordată în prealabil ca obiect și cercetată științific, « științific » în sensul metodei din științele naturii. (...) La sfîrșitul secolului al XIX-lea, filozofia « științifică », în toate orientările sale și fără excepție, are drept temă conștiința“. (GA 20, p. 22)

Această tendință își atinge apogeul în fenomenologia lui Husserl și capătă aici următoarea formulare: „*Cum poate în genere conștiința să devină obiect al unei științe absolute?*“ Elementul primordial care îl călăuzește pe Husserl este „*ideea unei științe absolute*“. Această idee: *conștiința trebuie să fie regiunea unei științe absolute* nu este pur și simplu inventată, ci este ideea care preocupă filozofia *modernă* de la Descartes încoace. Evidențierea conștiinței pure ca domeniu tematic al fenomenologiei *nu* este dobîndită *fenomenologic prin revenirea la lucrurile însele*, ci prin revenirea la o idee tradițională a filozofiei“. (GA 20, p. 147) De la *res cogitans*, de la „conștiința“ carteziană, și pînă la aceea pe care Husserl aspiră să o transforme în „obiect al unei științe absolute“ se desfășoară o continuitate a esenței filozofiei înțelese „în spiritul celei mai radicale științificități“. (GA 32, p. 15).

Numai că, observă Heidegger, varianta cartezian-husserliană a științificității filozofiei — filozofia înțeleasă ca fundament al științelor și deci ca „știință universală“ — nu explică cîtuși de puțin științificitatea filozofiei în varianta idealismului german — filozofia înțeleasă ca știință absolută. „...pentru Hegel filozofia nu este Știința deoarece în ea trebuie să se petreacă justificarea ultimă a științelor și a întregii cunoașteri, ci deoarece — dintr-o pornire mai radicală decît aceea a fundamentării cunoașterii — este vorba *de a depăși cunoașterea finită prin dobîndirea cunoașterii infinite.*“ (GA 32, p. 15—16)

Însă dacă Heidegger distinge cu un atît de acut simț al nuanței între cele două variante ale științificității filozofiei — cea cartezian-husserliană și cea a idealismului german — acest lucru nu se petrece în vederea unei opțiuni finale proprii. În primă instanță, Heidegger vorbește încă de filozofie în termenii unei „științe a ființei“. Aceasta este tocmai perioada cursului din 1927, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, și, deopotrivă, a conferinței *Fenomenologie și teologie*. Începînd însă din 1929, anul prelegerii *Ce este metafizica?*, ideea unei filozofii științifice sau a filozofiei înțelese ca știință este abandonată cu desăvîrșire.

2. *Filozofia ca „știință a ființei“ (ontologia)*

Științele în genere presupun „o raportare cognitivă“ *(ein erkennendes Verhalten)* la unul sau altul dintre aspectele ființării. Științele operează cu o „punere a ființării“ *(Setzung des Seienden)*, ele au drept „temă“, drept *positum*, drept obiect dat ca atare, un domeniu anume al ființării: natura, istoria, spațiul, numărul etc*. Tocmai în măsura în care sînt orientate către domeniile ființării — pe care le tratează tematic, pozitiv — ele sînt științe *pozitive* de tip *ontic (tò ón = Seiendes =* ființare*)*. Orice raportare cognitivă la ființare este „ontică“ și „pozitivă“.

Dar de vreme ce științele epuizează toate domeniile ființării și de vreme ce în afara ființării nu mai este nimic, cu ce anume se poate îndeletnici filozofia?

Despre orice domeniu al ființării noi spunem că *este.* Noi ne facem accesibilă ființarea ca ființare, ne raportăm la ea și o înțelegem numai în măsura în care avem putința prealabilă de a rosti și de a înțelege în privința ei acest „este“. Ca să ne putem livra unei lumi ființînde, trebuie să știm ceva despre *ființa* ei. Cu alte cuvinte, orice preocupare științifică implică înțelegerea prealabilă a ființei în vederea experimentării ființării. „Noi trebuie să putem înțelege realitatea *înaintea* oricărei experiențe a realului. Această înțelegere a realității, respectiv a ființei în sensul cel mai larg prin raport cu experiența ființării, este într-un anume sens anterioară în raport cu aceasta din urmă. Înțelegerea premergătoare a ființei prin raport cu întreaga experiență factică a ființării nu implică, desigur, că trebuie să avem în prealabil un concept explicit al ființei pentru a experimenta teoretic sau practic ființarea. Trebuie să înțelegem ființa, ființa care, ca atare, nu mai poate fi numită ființare, ființa care nu mai survine printre alte ființări ca ființare, însă care trebuie deopotrivă să existe și care de asemenea există în înțelegerea ființei, în *Seinsverständnis*“. (GA 24, p. 14) Așadar, noi gîndim ființa constant cînd folosim verbul „a fi“ și, într-un anume fel, o și înțelegem. „Îl înțelegem pe *este,*

* Întrucît filozofia nu are un asemenea *positum,* întrucît ea nu își constituie obiectul în marginea unui aspect anumit al ființării, orice înrudire dintre filozofie și teologia înțeleasă ca știință pozitivă este, pentru Heidegger, exclusă. Dar atunci cînd precizează statutul de știință particulară („pozitivă“) al teologiei, Heidegger introduce de fapt o distincție și între teologie și științele propriu-zise: obiectul teologiei nu există, precum în cazul fizicii, chimiei etc., ca *dat obiectiv,* ci el se instituie, ca *revelat,* o dată cu credința. *Positum*-ul teologiei este o proiecție a credinciosului și nu poate exista în afara credinței. (Teologia este „știința a ceea ce e dezvăluit în credință“. Și: „Ea este știința pe care credința o motivează și o îndreptățește chiar din ea însăși.“ — vezi ed. rom. p. 412 și 413.

pe care-l folosim vorbind, dar pe care-l folosim fără să-l concepem". (GA 24, p. 18) Această înțelegere a ființei pe care o *presupune* orice raportare la ființare și, cu atît mai mult, cea științifică, Heidegger o numește pre-ontologică. Orice raportare ontică este una preontologică.

Însă din clipa în care ființa, ca acel ceva pe care îl avem în vedere cînd spunem că o ființare sau alta *este*, devine obiectul unei meditații de sine stătătoare, noi nu mai avem de-a face cu o știință *ontică*, ci cu una *ontologică*. Spre deosebire de științe, care realizează o „obiectualizare" (*Vergegenständlichung*) a ființării, filozofia, ca „știință a ființei", ca *logos* al lui *on*, ca *onto-logie*, realizează o obiectualizare a ființei. Filozofia implică transformarea înțelegerii pre-ontologice — cu care științele operează deja (am văzut că raportarea la ființare presupune deja o înțelegere a ființei) — într-una explicit ontologică. Filozofia ca ontologie este o cercetare tematică privitoare la conceptul de ființă și la constituția ființei. Ea actualizează ontologia care există în chip latent în fiecare știință, dar pe care aceasta — preocupată constant numai de ființare — nu o poate niciodată configura.

Determinarea filozofiei ca știință a ființei se bazează astfel pe revelarea unui sistem de *diferențe* esențiale: diferența dintre ființare și ființă, diferența dintre ontic și ontologic, diferența dintre științele ontice (fizică, zoologie, teologie, matematică, etc.) și *unica* știință ontologică — filozofia. Abia prin conștiința fermă a diferenței care există — nu între o ființare și alta, ci între ființă și ființare, poate lua naștere filozofia. Heidegger a numit diferența dintre ființare și ființă *diferență ontologică*, iar filozofia care are conștiința acestei „distingeri" (gr. *krinein*), „știință critică". (GA 24 ,p. 23) Iar în măsura în care, prin instituirea diferenței dintre ființă și ființare, *se iese în afara domeniului ființării* („noi depășim ființarea pentru a putea ajunge la ființă", GA 24, p. 23), filozofia este o știință *transcendent-critică*.

Acest statut al filozofiei — de știință transcendent-critică care tematizează „constituția de ființă" (*Seinsverfassung*) pentru *orice* domeniu al ființării — creează o relație specială între științe și filozofie: relația de *întemeiere* (*Begründung*) a științelor de către filozofie. Dar această „întemeiere" nu mai are nimic comun cu imaginea tradițional carteziană a întemeierii. Atunci cum trebuie ea înțeleasă?

Am văzut că orice știință operează în mod latent cu o constituție a ființei, cu o înțelegere pre-ontologică a ei. În „conceptele fundamentale" (*Grundbegriffe*) ale fiecărei științe (de pildă în conceptele de mișcare, corp, spațiu, timp etc. din fizică) există o „schiță" de constituție a ființei care e proprie unui anume domeniu al ființării. Pe aceste concepte fundamentale și pe înțelegerea pre-ontologică pe care ele o implică (căci fizicianul, de pildă, nu face din *esența* mișcării tema însăși a cercetării sale)

științele realizează o *autoîntemeiere (Selbstbegründung)*. Însă atunci cînd înțelegerea preontologică a ființei pe care o implică știința devine în chip explicit ontologică, deci atunci cînd constituția de ființă a domeniului ființării pe care-l are în vedere o știință sau alta devine tematică (adică devine obiectul unei meditații aparte), are loc o întemeiere *regională* a autoîntemeierii acelei științe *(eine Begründung der Selbstbegründung)*. *Ontologia regională* vine să arate că „orice știință este în chip latent și în temeiul ei — filozofie". (GA 25, p. 38) Fundamentarea științelor de către filozofie nu poate fi înțeleasă decît ca întemeiere a obiectualizării ontice pe o obiectualizare ontologică, pe obiectualizarea ființei care e proprie unui anume domeniu al ființării.

Este acesta capătul de drum? Nu. Căci tematizarea ontologică prin care este obiectualizată ființa (spre deosebire de ființare) comportă la rîndul ei o întemeiere. Întemeierea originară a oricărei ontologii regionale prin care se ajunge la înțelegerea constituției de ființă a oricărui domeniu al ființării se produce *prin obiectualizarea ființării care realizează înțelegerea ființei*. Această ființare privilegiată este omul ca *Dasein*. Tematizarea *Dasein*-ului ca cel care pune întrebarea cu privire la ființă (ca cel care obiectualizează ființa) se face în cadrul a ceea ce — spre deosebire de ontologia regională — Heidegger a numit *ontologie fundamentală*. Filozofia ca ontologie întemeiază științele, dar, la rîndul ei, ea își are temeiul în *Dasein*-ul uman *. Seriei ființare — ființă — *Dasein* îi corespunde seria știință — ontologie regională — ontologie fundamentală. „*Autoîntemeierea științelor necesită la rîndul ei întemeierea*, deoarece ei îi aparține o înțelegere preontologică a ființei de a cărei lămurire științele ființării sînt principial incapabile. *Întemeierea autoîntemeierii* științelor despre ființare se împlinește în *ontologiile regionale*. Astfel ontologia împlinește, ea abia, fundamentarea unei științe ontice. *Fundamentarea unei științe despre ființare înseamnă: întemeiere și configurare a ontologiei care se află la temeiul ei*. Aceste ontologii își au la rîndul lor temeiul într-o *ontologie fundamentală*, care constituie *centrul filozofiei*". (GA 25, p. 39)

A fost nevoie de toate aceste lungi explicații preliminare pentru a putea înțelege așa cum trebuie gîndul lui Heidegger din conferința *Fenomenologie și teologie*. Raportul pe care-l instituie aici Heidegger între teologie și filozofie nu este acela între două domenii teoretice înrudite, ci acela pe care-l presupune toată distanța dintre ontic și ontologic, dintre o știință a ființării și filozofie ca știință a ființei.

**Sein und Zeit*, în măsura în care constituie o analitică a *Dasein*-ului ca ființare ce se raportează în chip înțelegător la ființa oricărei ființări, este împlinirea acestei ontologii fundamentale.

3. *Filozofia nu este ştiinţă*

Dar de vreme ce diferenţa ontologică a trasat o atît de netă separaţie între filozofie şi ştiinţe, de ce să mai numim filozofia „ştiinţă", fie ea şi „ştiinţă a fiinţei"? Din moment ce ştiinţele sînt ale fiinţării, a vorbi despre o „ştiinţă a fiinţei" nu reprezintă pînă la urmă un prilej de confuzie, dacă nu chiar o contradicţie în termen? Pesemne că acesta a fost gîndul lui Heidegger din clipa în care nu numai că a încetat să numească filozofia „ştiinţă" (fie şi „a fiinţei"), ci chiar să afirme răspicat „neştiinţificitatea" ei. Întîia oară acest lucru s-a întîmplat în primul curs ţinut la Freiburg după titularizarea sa ca profesor, deci după rostirea prelegerii inaugurale *Ce este metafizica?* Cursul, ţinut în semestrul de iarnă al anilor 1929/30, se cheamă *Die Grundbegriffe der Metaphysik* /„Conceptele fundamentale ale metafizicii"/. În *Introducerea* la acest curs * se spune limpede că esenţa filozofiei nu poate fi determinată prin comparaţie cu ştiinţa, cu arta sau cu religia. Iar a încerca „să ridici" filozofia la rangul unei ştiinţe, chiar şi la rangul „ştiinţei absolute", reprezintă „cea mai nefastă degradare a esenţei ei intime". (GA 29/30, p. 3) Esenţa filozofiei nu poate fi aflată decît „pornind de la ea însăşi" şi „privind-o drept în faţă". Însă în această privinţă, Heidegger s-a pronunţat în modul cel mai răspicat în *Introducerea*, deja amintită, la cursul *„Fenomenologia spiritului"* *a lui Hegel*, din anul 1930/31: „Dacă afirm acum că filozofia *nu* este ştiinţă, atunci aceasta (...) înseamnă: Problema ei călăuzitoare nu poate rămîne fixată în stadiul problematicii antice şi, prin urmare, pe solul problematicii hegeliene. Desigur, în felul acesta se afirmă deopotrivă în chip implicit: Filozofia nu se poate întoarce cu adevărat la problemele ei fundamentale, dacă ea se înţelege pe sine în primul rînd ca fundamentare a cunoaşterii şi a ştiinţelor luînd drept fir călăuzitor ideea celei mai riguroase ştiinţificităţi.

Dacă fixez sarcina filozofiei prin teza: *Filozofia nu este ştiinţă*, (...) atunci acest lucru nu înseamnă că filozofia trebuie livrată reveriei şi mai ştiu eu cărei concepţii arbitrare despre lume şi trîmbiţării ei — ceea ce astăzi poartă numele distins de « filozofie a existenţei » — faţă de acestea tot ce e conceptual şi fiece problematică de conţinut degradîndu-se în simplă tehnică şi schematism. Nu mi-a trecut niciodată prin minte să vestesc o « filozofie a existenţei ». Dimpotrivă, este vorba ca problema

---

* Traducerea primei părţi din această *Introducere* a fost publicată în nr. 3—4 din 1986 al revistei „Opinia studenţească".

cea mai intimă a filozofiei occidentale, întrebarea privitoare la ființă (...), problema *ontologiei*, să fie repusă. Dacă filozofia este Știința sau în genere știință, acest lucru nu poate fi decis pornindu-se de la un oarecare ideal de cunoaștere, ci numai de la conținutul ei și de la necesitățile interne ale problemei ei prime și ultime, *întrebarea privitoare la ființă*. Dacă filozofia nu poate să fie și să rămînă Știința, aceasta nu înseamnă că ea este livrată bunului plac, ci doar că ea a devenit *liberă* pentru sarcina care i-a revenit întotdeauna (...): Ea a devenit liberă să fie ceea ce este — filozofie". (GA 32, p. 18—19)

FENOMENOLOGIE ŞI TEOLOGIE

Prefaţă

Mica scriere de faţă conţine o conferinţă şi o scrisoare. 45
Conferinţa *Fenomenologie şi teologie* a fost rostită la 9 martie 1927 la Tübingen şi reluată apoi la 14 februarie 1928 la Marburg. Textul pe care îl redăm aici constituie conţinutul celei de a doua părţi a conferinţei de la Marburg, pe care, imediat apoi, am revizuit-o şi am completat-o. Această parte se intitula *Pozitivitatea teologiei şi relaţia ei cu fenomenologia.* Conceptul de fenomenologie pe care l-am avut aici în vedere şi relaţia fenomenologiei cu ştiinţele pozitive sînt tratate în introducerea la *Sein und Zeit* („Fiinţă şi timp", 1927, § 7, p. 27 şi urm.)

Scrisoarea din 11 martie 1964 oferă sugestii referitoare la puncte de vedere care se dovedesc a fi importante pentru o dezbatere teologică pe tema: *Problema unei gîndiri şi a unei vorbiri cu caracter nonobiectivator în teologia contemporană.* Dezbaterea a avut loc la Drew-University, Madison, SUA, în perioada 9-11 aprilie 1964.

Cele două texte publicate aici au fost tipărite pentru întîia oară în „Archives de Philosophie", vol. XXXII (1969), p.356 şi urm., apărînd totodată în traducere franceză.

Scrierea de faţă s-ar putea să prilejuiască o meditaţie asupra ceea ce, în multiple chipuri, în creştinătatea creştinismului şi a teologiei sale, dar deopotrivă în filozofie, este demn de a fi supus interogării. S-ar putea totodată ca cele expuse aici să ofere prilejul unei meditaţii de-sine-stătătoare.

Cu aproape 100 de ani în urmă au apărut simultan — în 1873 — scrierile a doi prieteni: Prima parte din *Consideraţii inactuale* a lui Friedrich Nietzsche, în care este
invocat „minunatul Hölderlin", şi opusculul *Despre* 46
cristitatea teologiei din zilele noastre de Franz Overbeck, care stabileşte ca trăsătură fundamentală a creştinismului

timpuriu sentimentul escatologic ce implică o respingere a lumii de aici.

Chiar şi în lumea noastră de astăzi, cu toate schimbările pe care le-a cunoscut, cele două scrieri continuă să fie inactuale, cu alte cuvinte să fie importante pentru acei puţini care, în marea masă a celor ce calculează, rămîn să gîndească. Aceste scrieri, rostind şi întrebînd, călăuzesc către o aşteptare configuratoare în faţa a ceea ce este inaccesibil.

Pentru analiza altor probleme ridicate de cele două scrieri, a se vedea M. Heidegger, *Holzwege* /„Cărări în necunoscut"/, 1950, p. 193 şi urm., studiul *Nietzsches Wort „Gott ist tot"* /„Afirmaţia lui Nietzsche: 'Dumnezeu a murit'"/; apoi: *Nietzsche* vol. II, p. 7—232: *Der europäische Nihilismus*/ „Nihilismul european"/ şi p. 232—296: *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus* /„Determinarea nihilismului din perspectiva istoriei fiinţei"/. Ambele texte au fost publicate de sine stătător în 1967.

Freiburg im Breisgau, 27 august 1970

Relaţia dintre teologie şi filozofie este concepută în mod 47
obişnuit în funcţie de termenii polari „credinţă şi ştiinţă", „revelaţie şi raţiune". Filozofia apare atunci ca interpretare a lumii şi a vieţii străină de orice revelare şi liberă de orice credinţă, în timp ce telogia, dimpotrivă, este expresia unei concepţii despre lume şi viaţă bazată pe credinţă, în cazul nostru pe credinţa creştină. Înţelese astfel, filozofia şi teologia devin expresia tensiunii şi a luptei între două concepţii despre lume. Disputa dintre aceste două poziţii nu este hotărîtă prin argumente de ordin ştiinţific, ci prin felul, prin amploarea şi prin forţa convingerii şi propovăduirii ce decurg dintr-o anume concepţie despre lume.

Din capul locului noi vom concepe problema relaţiei dintre teologie şi filozofie *cu totul altfel* şi anume ca întrebare privitoare la *relaţia dintre două ştiinţe.*

Dar această întrebare necesită o determinare mai exactă Nu este vorba aici să comparăm starea de fapt a două ştiinţe care au propriul lor destin istoric — de altfel, divergenţa direcţiilor existente în fiecare dintre ele ne-ar permite cu greu să le înfăţişăm astăzi în chip unitar. Urmînd calea unei asemenea comparaţii, nu s-ar putea obţine nici o concluzie *de principiu* a felului în care teologia creştină şi filozofia se raportează una la cealaltă.

Pentru a dobîndi un teren ferm în vederea dezbaterii de principiu a acestei probleme, avem nevoie de o construcţie ideală a ideilor celor două ştiinţe! Relaţia posibilă dintre cele două ştiinţe trebuie determinată pornind de la posibilităţile de care dispun fiecare în parte în calitatea lor de ştiinţă.

Însă o asemenea punere a problemei presupune să definim ideea de ştiinţă în genere şi să caracterizăm modificările pe care în principiu le poate cunoaşte această
idee. (Nu putem intra aici în amănunte în legătură 48

cu această problemă, care ar trebui să reprezinte premisele pentru discuția noastră). Vom da, ca simplu fir călăuzitor, următoarea definiție formală a științei: „știința este dezvăluirea întemeietor justificativă a unui domeniu închis în sine al ființării, respectiv al ființei, de dragul dezvăluirii ca atare. Fiecare domeniu de obiecte dispune — în conformitate cu conținutul și felul de a fi al obiectelor sale — de o modalitate proprie de dezvăluire posibilă, de legitimare, de întemeiere justificativă și de modelare conceptuală a cunoașterii care se configurează astfel. Pornind de la ideea de știință în genere, se poate arăta, în măsura în care ea este concepută ca o posibilitate proprie *Dasein*-ului, că există în mod necesar două posibilități fundamentale ale științei: științe despre ființare, adică științe ontice, și o *singură* știință despre ființă, deci știința ontologică — filozofia. Științele ontice își iau fiecare drept temă ceva de ordinul ființării nemijlocit existente, ceva ce este deja dezvăluit într-un anume fel, *înainte* de a se fi produs dezvăluirea științifică. Numim științele despre domeniile ființării existente în mod nemijlocit, despre un „positum", științe pozitive. Caracteristica acestor științe constă în aceea că felul în care transformă în obiect ceea ce își aleg drept temă se îndreaptă fără abatere asupra ființării ca o prelungire a unei atitudini pre-științifice deja existente față de această ființare. În schimb, știința despre ființă, ontologia, necesită din principiu o mutare a privirii orientate către ființare: o mutare de la ființare la ființă, rămînînd totuși ca ființarea să fie păstrată în raza privirii, neîndoielnic, însă, în vederea unei atitudini modificate. Nu voi insista aici asupra caracterului metodologic al acestei mutări. În sfera științelor reale sau posibile despre ființare, în sfera științelor pozitive, între diferitele științe nu există decît o diferență relativă, în funcție de relația care se instituie între fiecare știință și un anume domeniu al ființării. În schimb, orice știință pozitivă se deosebește de filozofie nu doar relativ, ci *în chip absolut*. Teza noastră poate
49 fi acum formulată astfel: *Teologia este o știință pozitivă și, ca atare, absolut diferită de filozofie.*

Și, de aceea, dacă ținem seama de această deosebire absolută, rămîne să ne întrebăm cum se raportează filo-

zofia la teologie. Din teza noastră rezultă în mod firesc că, în calitate de știință pozitivă, teologia se situează din principiu mai aproape de chimie și de matematică decît de filozofie. Formulăm astfel relația dintre teologie și filozofie în forma sa extremă, și anume în opoziție cu concepția obișnuită, potrivit căreia ambele aceste științe, într-un anume fel, au drept temă același domeniu: viața omului și lumea, fiecare călăuzindu-se, însă, după un anume fel de a-și surprinde obiectul: una sprijinindu-se pe principiul *credinței*, cealalaltă, pe principiul *rațiunii*. În conformitate cu teza noastră vom spune, deci: Teologia este o știință pozitivă și, ca atare, absolut diferită de filozofie. Pentru analiza noastră, rezultă de aici următoarele: va trebui să caracterizăm teologia ca știință pozitivă și apoi să lămurim, pe baza acestei caracterizări, relația ei posibilă cu filozofia, de care ea se deosebește în mod absolut.

Aș observa că iau în considerație teologia în sensul de teologie creștină, fără să se deducă însă de aici că nu ar exista decît aceasta. Rămîne drept problemă principală dacă teologia este în genere o știință. Vom lăsa pentru mai tîrziu tratarea acestei probleme, nu însă pentru că am voi să o ocolim, ci numai pentru că problema dacă teologia e o știință nici nu poate fi pusă dacă nu a fost mai întîi lămurită, într-o oarecare măsură, ideea ei.

Înainte de a trece la analiza propriu-zisă, voi schița planul reflecțiilor care urmează. Potrivit tezei noastre, este vorba de o știință pozitivă și anume de una al cărei caracter este propriu doar ei. De aceea, va trebui să ne oprim puțin asupra a ceea ce constituie pozitivitatea unei științe.

De pozitivitatea unei științe ține: 50

1. să fie în genere dat în prealabil un volum semnificativ de ființare dezvăluită deja într-un fel sau altul ca temă posibilă a unei obiectualizări (*Vergegenständlichung*) și interogări de ordin teoretic.

2. ca acest „positum" nemijlocit existent să fie dat în prealabil în cadrul unei modalități preștiințifice de acces la ființare și de manevrare a ei, în această modalitate de manevrare ajungînd deja să se arate conținutul factual specific al acestui domeniu și felul de a fi al ființării respective, cu alte cuvinte acest „positum" trebuie să fie

dezvăluit înaintea oricărei sesizări teoretice, chiar dacă acest lucru se petrece neexplicit şi în chip neştiut.

3. ţine de asemeni de pozitivitate ca şi această raportare preştiinţifică la fiinţarea existentă nemijlocit (natură, istorie, economie, spaţiu, număr) să fie deja luminată şi îndrumată de o înţelegere a fiinţei, chiar dacă de una încă neconceptuală. Pozitivitatea poate varia însă în funcţie de conţinutul factual al fiinţării, în funcţie de felul său de a fi, în funcţie de modalitatea stării de dezvăluire preştiinţifică a fiinţării respective şi de felul apartenenţei acestei stări de dezvăluire la ceea ce este dat nemijlocit.

Se naşte atunci întrebarea: care este pozitivitatea teologiei? Este evident că trebuie să răspundem la această întrebare înainte de a fi în stare să determinăm relaţia teologiei cu filozofia. Însă prin caracterizarea pozitivităţii teologiei, noi nu lămurim încă în chip satisfăcător calitatea ei de ştiinţă; pe această cale, noi nu obţinem încă, în deplinul lui înţeles, conceptul teologiei ca ştiinţă, ci mai curînd ceea ce îi este ei specific ca ştiinţă pozitivă. Dacă transformarea în temă a unui domeniu al fiinţării urmează să fie adecvată — în ceea ce priveşte direcţia şi modul de cercetare, precum şi sistemul conceptual — unui anume „positum", atunci este vorba mai degrabă de a pune în lumină, odată cu orientarea către pozitivitatea specifică teologiei, caracterul ei specific de ştiinţă, ştiinţificitatea ei specifică. Aşadar, abia caracterizarea pozitivităţii teologiei *laolaltă* cu caracterizarea ştiinţificităţii ei ne apropie această disciplină în calitatea ei de
51 ştiinţă pozitivă şi ne oferă astfel terenul ferm pentru caracterizarea posibilei relaţii pe care ea o întreţine cu filozofia. Consideraţia noastră primeşte astfel o triplă articulare:

Articulare:

a) pozitivitatea teologiei

b) ştiinţificitatea teologiei

c) raportul posibil al teologiei, în calitatea ei de ştiinţă pozitivă, cu filozofia.

a. Pozitivitatea teologiei

Știința pozitivă este dezvăluirea întemeietor justificativă a unei ființări existente în mod nemijlocit și care este deja, într-un fel sau altul, dezvăluită. Se pune atunci întrebarea: ce anume există în mod nemijlocit pentru teologie? Un răspuns posibil ar fi: ceea ce există în chip nemijlocit pentru teologia creștină este creștinismul ca eveniment istoric atestat prin istoria religiei și a spiritului și care totodată este vizibil în prezent ca fenomen general, implicat în istoria lumii prin instituțiile, cultele, societățile și grupările sale. Așadar, creștinismul este „positum"-ul existent nemijlocit, iar teologia, știința despre el. Dar această determinare a teologiei ar fi în chip vădit greșită, de vreme ce teologia însăși constituie o parte integrantă a creștinismului. Teologia însăși este ceva care se manifestă, atît în lume cît și în istoria lumii, într-o legătură intimă cu creștinismul însuși în întregul său. Este evident atunci că teologia nu poate fi știință a creștinismului ca eveniment ce ține de istoria lumii, ci ea este o știință care, la rîndul ei, face parte din istoria creștinismului, este purtată de această istorie și, deopotrivă, o determină. Oare vom spune atunci că teologia este o știință care face parte din istoria creștinismului, tot așa cum spunem că orice disciplină istorică este ea însăși un fenomen istoric și că ea reprezintă conștiința de sine a istoriei care, la rîndul ei, se modifică de-a lungul istoriei? 52
Procedînd astfel, am obține posibilitatea să caracterizăm teologia drept conștiința de sine a creștinismului ca fenomen ce ține de istoria lumii. Numai că teologia nu aparține doar creștinismului, în măsura în care acesta, ca fenomen istoric, intră în corelație cu fenomenele universale ale culturii, teologia este o cunoaștere a ceea ce face posibilă existența unui eveniment ce ține de istoria lumii, deci existența creștinismului. Teologia este o cunoaștere conceptuală a ceea ce, înainte de orice altceva, face ca creștinismul să devină un eveniment istoric originar, o cunoaștere a ceea ce numim pur și simplu „cristitate" (*Christlichkeit*). Vom afirma acum: *ceea ce există nemijlocit*

(positum) pentru teologie este cristitatea. Ea este cea care hotărește asupra formei posibile a teologiei ca știință pozitivă despre cristitate. Se pune atunci întrebarea: dar ce înseamnă cristitate?

„Creștină" numim noi credința. Esența credinței poate fi definită din punct de vedere formal astfel: credința este o modalitate de existență a *Dasein*-ului uman care, după propria ei mărturie (iar această mărturie ține de esența acelei modalități), nu se naște *nici din Dasein* și *nici prin el*, prin liberul lui arbitru, ci pornind de la acel ceva ce devine revelat în această modalitate de existență și o dată cu ea, cu alte cuvinte, pornind de la obiectul credinței. Ființarea care este revelată și care, ca revelare, dă naștere, ea abia, credinței; acea ființare care este revelată în primul rînd pentru credință și numai pentru ea, este, pentru credința „creștină", Christos, Domnul crucificat. Relația credinței cu crucea, determinată astfel de Christos, este o relație creștină. Însă crucificarea și tot ce ține de ea este un eveniment istoric, iar acest eveniment este atestat ca atare, în istoricitatea sa specifică, în Scriptură și numai pentru credință. Acest fapt nu poate fi „știut" decît *înlăuntrul credinței.* Ceea ce este revelat în felul acesta urmează, potrivit caracterului său specific de „sacrificiu", să se împărtășească în chip determinat fiecărui om existent în chip real în istorie, chiar dacă acesta nu mai este contemporan cu evenimentul, precum și comunității acestor indivizi care alcătuiesc comunitatea de credință. Ca împărtășire, această revelare nu este o transmitere de cunoștințe privitoare la
53 întîmplări reale trecute sau care urmează să se petreacă, ci împărtășirea face ca omul să devină „părtaș" la evenimentul care este revelarea, adică la ceea ce, în ea, este însuși revelatul. Această *luare*-de-parte ce nu poate fi împlinită decît în faptul-de-a-exista (*Existieren*) este însă, ca atare, *dată* întotdeauna numai ca credință prin credință. Prin acest mod de a „lua-parte" la evenimentul crucificării și de a „avea-parte" de el, întregul *Dasein*, ca *Dasein* creștin, deci ca unul raportat la cruce, este așezat în fața Domnului, iar existența care trăiește această revelare își este revelată sieși ca una care a trăit în uitarea de Domnul. A fi așezat în fața Domnului înseamnă, potrivit sensului său — și am în continuare în vedere o construcție

ideală a ideii — , o schimbare de orientare a existenței în și prin milostenia lui Dumnezeu resimțită prin credință. Așadar, credința se înțelege pe sine întotdeauna numai în chip credincios. Credinciosul nu știe și nu poate ști niciodată — de pildă pe baza unei constatări teoretice privitoare la trăirile sale interioare — despre existența sa specifică; el nu poate, dimpotrivă, decît să „creadă" în această posibilitate de existență ca fiind o posibilitate pe care *Dasein*-ul ce o trăiește nu o poate alege de la sine, în care *Dasein*-ul a devenit rob, a fost adus înaintea lui Dumnezeu și este astfel *re*-născut. Sensul existențial propriu-zis al credinței este, deci: *credință = renaștere.* Dar renaștere nu în sensul dobîndirii momentane a unei calități de vreun fel sau altul, ci renaștere ca mod al existării istorice a *Dasein*-ului credincios faptic în *acea* istorie care începe cu momentul revelării; în *acea* istorie care, potrivit sensului revelării, comportă un sfîrșit determinat. Evenimentul revelării care se transmite credinței și care, astfel, survine în sfera credinței însăși se dezvăluie numai credinței. Luther spune: „Credința înseamnă să ne facem prizonierul lucrurilor pe care nu le vedem" (Erl. Ausg. WW. 46, 287). Dar credința nu este ceva prin care și în care se revelă doar survenirea mîntuirii ca un eveniment, așadar ca o modalitate de cunoaștere modificată, ci credința, ca însușire a revelării de către om, face și ea parte din survenirea creștină, adică din modul de existență care determină *Dasein*-ul faptic în 54
cristitatea sa, ca o destinalitate specifică. *Credința reprezintă faptul de a exista care înțelege pe calea credinței faptul de a exista în istoria revelată odată cu crucificatul, adică în istoria cu caracter de survenire.*

Pozitivitatea pe care o găsește și asupra căreia se apleacă teologia se constituie din întregul acestei ființări pe care o dezvăluie credința, și anume în așa fel încît credința însăși face parte din acest complex al survenirii propriu ființării dezvăluite prin credință. *Dacă presupunem* însă *că* teologia este impusă ca sarcină — pornind de la credință — credinței înseși și pentru credință, în timp ce știința este obiectualizare *liber* împlinită și dezvăluind conceptual, teologia se constituie luîndu-și drept

temă credinţa şi ceea ce este dezvăluit odată cu ea, adică ceea ce este revelat. Trebuie să nu pierdem nici o clipă din vedere că această credinţă nu este numai modalitatea de a da dinainte în chip dezvăluitor „positum"-ul pe care teologia îl obiectualizează, ci credinţa este ea însăşi cuprinsă în temă. Şi nu numai atît! În măsura în care teologia este impusă ca sarcină credinţei, ea nu poate avea decît în credinţa însăşi raţiunea suficientă pentru ea însăşi. Dacă credinţa s-ar opune din capul locului unei analize conceptuale, atunci teologia ar fi o modalitate de înţelegere cu totul şi cu totul inadecvată obiectului ei (credinţei). Ei i-ar lipsi un moment ce ţine de esenţa ei, fără de care ea nu ar putea să devină niciodată o ştiinţă. Aşa se explică de ce necesitatea teologiei nu poate fi dedusă şi nu va putea fi niciodată dedusă dintr-un sistem al ştiinţelor conceput pur raţional. Mai mult: credinţa justifică nu numai apariţia unei ştiinţe care interpretează cristitatea; ca renaştere, credinţa este totodată *acea* istorie la a cărei survenire teologia însăşi trebuie să-şi aducă contribuţia. Teologia îşi dobîndeşte sensul şi îndreptăţirea numai în măsura în care se constituie ca parte componentă a credinţei, deci a acelei surveniri istorice descrise mai sus.

Încercînd să explicăm acest raport, arătăm în ce fel este prefigurată prin pozitivitatea specifică a teologiei, adică prin survenirea creştină dezvăluită în credinţă ca
55 credinţă, ştiinţificitatea ştiinţei credinţei.

b. Ştiinţificitatea teologiei

Teologia este ştiinţa credinţei.

Această afirmaţie implică următoarele:

1. Ea este ştiinţa a ceea ce este dezvăluit în credinţă, adică a obiectului credinţei. Obiectul credinţei nu este ceva care presupune doar acordul nostru, ceva de ordinul unui complex de propoziţii despre fapte şi întîmplări care nu pot fi înţelese pe cale teoretică, dar care, în schimb, pot fi însuşite tocmai prin acest acord.

2. Teologia este totodată ştiinţa despre comportamentul credincios ca atare, este ştiinţa despre sentimentul

credinței care este ceea ce poate el să fie, potrivit posibilității sale interne, numai ca sentiment revelat. Aceasta înseamnă că credința, în calitatea ei de comportament credincios, este ea însăși crezută și face parte, ea însăși din obiectul credinței.

3. Teologia este, apoi, știința credinței nu numai în măsura în care face din credință și din obiectul credinței obiectul său de cercetat, ci și pentru că ea însăși provine din credință. Ea este știința pe care credința o motivează și o îndreptățește chiar din ea însăși.

4. În sfîrșit, teologia este știința credinței, în măsura în care ea nu are numai credința drept obiect, fiind motivată chiar de aceasta, ci și pentru că obiectualizarea credinței însăși are — potrivit acelui ceva care aici este obiectualizat — drept unic scop să contribuie la formarea sentimentului de credință ca atare. — Concepută din punct de vedere formal, credința ca relație de existență cu cel crucificat este o modalitate a *Dasein*-ului istoric, o modalitate a existenței umane, și anume a faptului de a fi în chip istoric într-o istorie care se dezvăluie abia în credință și numai pentru credință. De aceea, ca știință a credinței înțelese drept o modalitate *istorică* (*geschichtlich*) de a fi, teologia este, în miezul ei ultim, o știință de tip *istoric* (*historisch*); și anume în conformitate cu istoricitatea specifică cuprinsă în credință — „survenire a revelării" — 56
o știință de tip istoric avînd un caracter particular.

Ca autointerpretare conceptuală a existenței credincioase, deci ca o cunoaștere de tip istoric, teologia vizează în exclusivitate transparența survenirii creștine revelată în sentimentul credinței și definită prin acest sentiment. Această știință de tip istoric are, așadar, în vedere însăși existența creștină în concretețea ei și niciodată un sistem de propoziții teologice valabil în sine, vizînd un conținut faptic general, situat în interiorul unui domeniu al ființei care, și el, este nemijlocit existent printre altele. Această transparență a existenței credincioase, ca înțelegere a existenței, nu se poate referi decît la însuși faptul de a exista. Potrivit conținutului lor, orice propoziție teologică și orice concept teologic intervin în existența credincioasă a fiecărui om din comunitatea de credincioși, dar acest lucru nu se întîmplă nicidecum ulterior, pe baza unei așa numite „*aplicații*" practice. Conținutul factic speci-

fic al obiectului teologiei interzice cunoaşterii teologice adecvate să se consolideze vreodată ca o cunoaştere arbitrară a unor realităţi oarecari. Transparenţa teologică şi interpretarea conceptuală a credinţei nu pot, de asemeni, să întemeieze şi să asigure această credinţă în îndreptăţirea ei şi nici nu pot înlesni în vreun fel situarea în credinţă şi menţinerea în ea. Teologia nu poate decît să îngreuneze credinţa, adică poate să dea de înţeles că sentimentul credinţei nu poate fi obţinut prin intermediul ei — adică prin teologie ca ştiinţă — ci numai şi numai prin credinţă. Astfel teologia poate să croiască o cale către cugetul omului, pentru a face loc gravităţii care se ascunde în sentimentul credinţei ca modalitate „dăruită" de a exista. Teologia „poate" face acest lucru, adică are putinţa să o facă, şi anume doar *sub forma posibilităţii.*

Teologia este, potrivit pozitivităţii pe care ea o obiectualizează, o *ştiinţă de tip istoric.* Prin această teză s-ar părea că tăgăduim posibilitatea şi necesitatea atît a unei teologii *sistematice*, cît şi a unei teologii *practice.* Dar trebuie
57 remarcat că, atunci cînd afirmăm că există numai o teologie „de tip istoric", nu excludem defel teologia „sistematică", respectiv pe cea „practică". Teza noastră este, dimpotrivă: Teologia, ca ştiinţă în genere, este de tip istoric, oricare ar fi disciplinele în care ea se subîmparte. Tocmai caracterizarea aceasta ne ajută să înţelegem de cè şi cum se articulează teologia în chip originar, nu ca un adaos, ci potrivit unităţii specifice a temei ei, într-o disciplină sistematică, una de tip istoric (în sens mai restrîns) şi una de tip practic. Înţelegerea filozofică a unei ştiinţe nu se poate obţine abordînd pur şi simplu articularea ei factică — datorată întîmplării — şi acceptînd diviziunea tehnică a muncii pe care ea o presupune, pentru a lega apoi laolaltă din exterior diferitele discipline şi pentru a obţine, în cele din urmă, un concept „universal" al ştiinţei respective. Dimpotrivă, trebuie să pătrundem dincolo de articularea ei reală şi să stabilim *dacă* această articulare este reclamată chiar de esenţa ştiinţei respective, *de ce* este reclamată de ea şi în ce măsură organizarea reală corespunde ideii de ştiinţă determinată din perspectiva pozitivităţii ei.

Cît priveşte teologia, se poate afirma atunci că, întrucît ea este interpretare conceptuală a existenţei creştine,

toate conceptele ei întrețin, potrivit conținutului lor, un raport esențial cu survenirea creștină ca atare. *Sarcina teologiei sistematice este de a concepe această survenire în conținutul ei real și în modul ei specific de a fi, și anume în singurul fel în care ea se atestă în credință pentru credință.* În măsura în care sentimentul credinței este atestat în Scriptură, teologia este, potrivit esenței ei, *teologie neotestamentară.* Cu alte cuvinte, teologia nu este sistematică prin aceea că fragmentează totalitatea conținutului credinței într-o serie de *loci*, pentru a-i reintroduce apoi în cadrul unui sistem și pentru a demonstra în cele din urmă validitatea acestui sistem. Ea nu e sistematică prin instituirea unui sistem, ci invers, printr-o *evitare* a acestuia, în sensul că încearcă să aducă la lumină numai σύστημα 58
intern care este propriu survenirii creștine ca atare, adică să-l aducă pe credincios, ca pe cel care înțelege conceptual, în istoria revelării. Cu cît mai istorică este teologia, cu cît mai nemijlocit ridică ea istoricitatea credinței la nivelul cuvîntului și al conceptului, cu atît mai „sistematică" este ea, cu atît mai puțin devine ea sclava unui sistem. Pe cît de originar va fi cunoscută această sarcină, precum și exigențele ei metodologice, pe atît va fi mai înalt nivelul științific al unei teologii sistematice. Sarcina unei asemenea teologii va fi cu atît mai sigur și mai pur realizată, cu cît mai nemijlocit va primi ea dinainte conceptele și corelațiile conceptuale de la felul de a fi și de la conținutul factual specific al *acelei* ființări pe care ea o obiectualizează. Cu cît teologia se lipsește mai radical de aplicarea vreunei filozofii și a sistemului pe care aceasta îl implică, cu atît este ea mai *filozofică* în științificitatea căreia singură i-a dat naștere.

Pe de altă parte, trebuie spus că, cu cît teologia este mai sistematică în sensul avut aici în vedere, cu atît mai nemijlocit se întemeiază prin aceasta *necesitatea teologiei de tip istoric în sens mai restrîns*, ca exegeză, istorie a Bisericii și a dogmelor. Dacă aceste discipline urmează să fie *teologie* autentică și nu domenii separate ale științelor profane generale de tip istoric, atunci ele *trebuie* să lase teologia sistematică corect înțeleasă să le prefigureze obiectul.

Autointerpretarea survenirii creştine ca survenire istorică se caracterizează însă prin aceea că ea împlineşte într-un chip mereu reînnoit luarea în posesie a propriei ei istoricităţi şi a înţelegerii (ce s-a dezvoltat în ea) a posibilităţilor *Dasein*-ului credincios. Întrucît teologia, ca disciplină sistematică precum şi ca disciplină de tip istoric, are drept obiect în primul rînd survenirea creştină în cristitatea şi istoricitatea sa, şi întrucît această survenire este determinată drept modalitate de existenţă a credinciosului, întrucît faptul-de-a-exista înseamnă acţiune, πρᾶξις, *teologia are, potrivit esenţei ei, caracterul unei ştiinţe practice.* Ca ştiinţă despre acţiunea Domnului
59 asupra omului care acţionează conform credinţei, ea este deja „din capul locului" homiletică. Şi numai de aceea există posibilitatea ca teologia însăşi să se constituie, în organizarea ei reală de teologie practică, ca homiletică şi catehetică. Temeiul acestei constituiri nu trebuie căutat nicidecum în nevoi întîmplătoare, care ar da naştere exigenţei ca propoziţiile teoretice în sine să mai capete şi o aplicare practică. *Teologia este sistematică numai atunci cînd este istoric-practică. Teologia este istorică numai atunci cînd este sistematic-practică. Teologia este practică numai atunci cînd este sistematic-istorică.*

Prin esenţa lor, toate aceste caracteristici sînt legate unele de altele. Dezbaterile care există astăzi în teologie pot deveni fructoase abia atunci cînd problema teologiei ca ştiinţă este readusă la întrebarea centrală care provine din ideea proprie *teologiei ca ştiinţă pozitivă*: care este temeiul unităţii specifice şi a varietăţii necesare a disciplinelor sistematice, a celor de tip istoric şi a celor practice ale teologiei?

Putem lămuri pe scurt caracterul schiţat aici al teologiei, arătînd ceea ce *nu* este teologia.

Dacă avem în vedere sensul cuvîntului, theo-logie înseamnă: ştiinţă despre Dumnezeu. Dar Dumnezeu nu este nicidecum obiectul cercetării ei, aşa cum ar fi de pildă animalele tema zoologiei. Teologia nu este nici cunoaştere speculativă a lui Dumnezeu. Nu surprindem conceptul teologiei nici cînd lărgim tema, spunînd: obiectul teologiei este raportul dintre Dumnezeu în genere şi om în genere şi invers. Căci, în acest caz, teologia ar fi filozofie a religiei sau istorie a religiei, pe scurt, ştiinţă a reli-

giei. Teologia este cu atît mai puţin ştiinţa despre om şi despre stările şi trăirile sale religioase, în sensul unei psihologii a religiei, cu alte cuvinte o ştiinţă despre trăirile prin a căror analiză urmează a fi descoperit, în ultimă instanţă, Dumnezeul aflat în om. S-ar putea recunoaşte 60
acum că teologia nu este identică cu cunoaşterea speculativă a lui Dumnezeu, nici cu ştiinţa religiei sau cu psihologia religiei în genere, deşi, pe de altă parte, am fi înclinaţi să subliniem că teologia reprezintă un caz particular al filozofiei religiei, al istoriei religiei etc., adică ştiinţa filozofico-istorico-psihologică despre religia creştină. După cele spuse, rezultă însă limpede că teologia sistematică este tot atît de puţin o filozofie a religiei referitoare la religia creştină, pe cît de puţin istoria bisericii este o istorie a religiei care nu are în vedere decît religia creştină. Atunci cînd teologia este concepută astfel, ideea proprie acestei ştiinţe este din capul locului abandonată, adică *nu* este extrasă din perspectiva pozitivităţii ei specifice, ci este obţinută pe calea unei deducţii, pornindu-se de la modelul specializării unor ştiinţe non-teologice, care pe deasupra mai sînt şi cu totul eterogene — filozofie, istorie şi psihologie. Unde anume poate fi trasată limita ştiinţificităţii teologiei, adică cît de departe merg şi pot să meargă exigenţele specifice sentimentului credinţei în direcţia unei transparenţe conceptuale, fără ca, astfel, să se piardă caracterul de credinţă — este o problemă pe atît de importantă pe cît este de dificilă şi care se află în cea mai strînsă legătură cu întrebarea privitoare la temeiul originar al unităţii celor trei discipline ale teologiei.

Nu trebuie în nici un caz să determinăm ştiinţificitatea teologiei luînd o *altă* ştiinţă drept normă pentru felul în care îşi concepe teologia demonstraţiile şi pentru rigurozitatea sistemului ei conceptual. În conformitate cu „positum-ul" teologiei care, prin esenţa lui, este dezvăluit numai în credinţă, nu numai calea de acces la obiectul ei este o cale proprie, ci şi evidenţa legitimării propoziţiilor este una specifică. Sistemul de concepte care este propriu teologiei nu poate proveni decît din ea însăşi. Cu atît mai puţin are ea nevoie să se adreseze altor ştiinţe, pentru a-şi spori şi a-şi asigura mijloacele de demonstrare şi cu atît mai puţin poate ea încerca să se amplifice sau să justifice evidenţa credinţei recurgînd la cunoştinţele

61 oferite de alte științe. *Teologia, dimpotrivă, este ea însăși întemeiată în primul rînd prin credință*, chiar dacă, din punct de vedere formal, enunțurile și demonstrațiile ei provin din acțiuni libere ale rațiunii.

Eșecul pe care îl cunosc științele non-teologice în fața a ceea ce revelă credința nu este, de aceea, nici o dovadă pentru îndreptățirea credinței. Nu poți lăsa știința „lipsită de credință" să asalteze credința și să se frîngă de ea, decît dacă, din capul locului, ești prin credință convins de adevărul credinței. Așa stînd însă lucrurile, credința se înțelege pe sine în mod greșit dacă își închipuie că poate obține îndreptățirea sau, mai mult, că se poate consolida, în măsura în care științele se frîng în fața ei. Validitatea conținutului oricărei cunoașteri teologice se întemeiază pe credința însăși, provine din ea și se reîntoarce în ea.

Teologia este, pe baza pozitivității ei specifice și a formei de cunoaștere pe care această pozitivitate o prefigurează, o știință ontică de sine stătătoare. Se naște acum întrebarea: cum se raportează această știință pozitivă — pe care am caracterizat-o atît în pozitivitatea, cît și în științificitatea ei — la filozofie?

c. Relația teologiei ca știință pozitivă cu filozofia

Credința nu are nevoie de filozofie, în schimb, ea este necesară *științei* credinței ca știință *pozitivă*. Iar aici trebuie făcută o altă disociere: știința pozitivă despre credință nu are nevoie de filozofie pentru întemeierea și dezvăluirea decisivă a pozitivității ei, adică pentru dezvăluirea cristității. Aceasta, de altminteri, se întemeiază ea însăși, în felul ei. Știința pozitivă despre credință are nevoie de filozofie numai în privința științificității ei. Rolul filozofiei este aici unul de principiu, dar totuși limitat într-un chip care îi este propriu.

62 Ca știință, teologia se supune exigențelor de legitimare și de adecvare a conceptelor ei la ființarea căreia ei îi revine să o interpreteze. Dar oare ființarea care urmează să fie interpretată în conceptele teologiei nu este dezvăluită numai prin intermediul credinței, pentru credință și în credință? Nu cumva acel ceva pe care ea urmează să-l

surprindă cu ajutorul conceptelor este ceva care, prin esenţa sa, e de ne-conceput? Care, aşadar, nu poate fi investigat, în conţinutul său faptic, pe cale pur raţională şi nici nu-şi poate afla îndreptăţirea pe această cale?

Se poate, însă, întîmpla foarte bine, ca ceva să fie de ne-conceput şi să nu poată fi niciodată dezvăluit în chip decisiv prin raţiune şi, cu toate acestea, să nu excludă cuprinderea sa în concepte. Dimpotrivă: dacă se pune problema ca imposibilitatea cuprinderii prin concepte să fie dezvăluită ca atare aşa cum se cuvine, atunci acest lucru se petrece numai urmînd calea unei interpretări conceptuale adecvate, care se va întîlni, deci, cu propriile ei limite. Altminteri, imposibilitatea cuprinderii prin concepte nu se manifestă nicicum. Dar această interpretare a existenţei care stă sub semnul credinţei este sarcina teologiei. La ce bun, atunci, filozofia? Însă orice fiinţare se dezvăluie numai pe temeiul unei înţelegeri premergătoare, pre-conceptuale, chiar dacă neştiute, a ce anume este această fiinţare şi a felului în care este ea. Orice interpretare ontică se mişcă pe temeiul — în primă instanţă şi cel mai adesea ascuns — al unei ontologii. Dar crucea, de pildă, sau păcatul şi altele asemenea, care fac parte în chip vădit din sistemul esenţial al cristităţii, pot fi ele înţelese, în identitatea lor şi în felul lor de a fi, altfel decît în limitele credinţei? Cum s-ar putea oare dezvălui identitatea şi felul de a fi al acestor concepte fundamentale, constitutive pentru cristitate, pe cale ontologică? Oare este chemată credinţa să devină criteriu de cunoaştere al unei explicaţii ontologic-filozofice? Nu cumva tocmai conceptele de bază ale teologiei se sustrag cu totul unei meditaţii de tip ontologic-filozofic?

Însă nu ne este permis să trecem aici cu vederea ceva
esenţial: în măsura în care este concepută corect, expli-
carea unor concepte fundamentale nu se realizează nici-
odată în aşa fel încît concepte izolate sînt explicate şi
definite în sine, pentru a fi apoi manipulate ca nişte fise 63
de joc. Orice explicare a unor concepte fundamentale
trebuie să se străduiască să surprindă în totalitatea sa
originară şi să nu piardă niciodată din vedere corelaţia
de ordinul fiinţei, primordială şi coerentă, către care tri-
mit toate conceptele fundamentale. Ce rezultă de aici
pentru explicarea conceptelor teologice fundamentale?

Am caracterizat credința drept element constitutiv esențial al cristității: credință înseamnă renaștere. Deși credința nu se naște din ea însăși și deși ceea ce este revelat în ea nu poate fi niciodată întemeiat printr-o cunoaștere rațională obținută cu ajutorul rațiunii care se bizuie liber pe ea însăși, survenirea creștină ca renaștere implică, totuși, depășirea existenței pre-credincioase, adică ne-credincioase a *Dasein*-ului. Depășit *(aufgehoben)* nu înseamnă aici înlăturat, ci ridicat la nivelul noii creații, menținut și păstrat aici. În credință, ce-i drept, existența precreștină este lăsată în urmă din punct de vedere existen*țiel*-ontic. Această lăsare în urmă existen*țielă* a existenței precreștine, lăsare în urmă ce face parte din credința ca renaștere, implică tocmai faptul că, în existența credincioasă, *Dasein*-ul precreștin lăsat în urmă rămîne totuși implicat existențial-ontologic. A lăsa ceva în urmă nu înseamnă, însă, a te desprinde cu totul, ci a dispune de acel ceva în altă manieră. Rezultă de aici, că toate conceptele teologice fundamentale au, potrivit deplinei lor corelații regionale, un conținut inoperant existen*țiel*, adică *ontic* depășit, dar, tocmai de aceea, un conținut precreștin care este *ontologic* determinant și care, de aceea, poate fi surprins pe cale pur rațională. Toate conceptele teologice ascund în ele, în mod necesar, *acea* înțelegere a ființei, pe care *Dasein*-ul uman ca atare o posedă de la sine, în
64 măsura în care el există [1]. Astfel, de pildă, păcatul se manifestă ca atare numai în credință și numai credinciosul este cel care poate exista de fapt ca păcătos. Însă dacă păcatul este fenomenul opus credinței ca renaștere și, prin urmare, un fenomen de ordinul existenței care urmează să fie interpretat cu ajutorul conceptelor teologiei, atunci *chiar conținutul* conceptului, și nu vreun capriciu filozofic al teologilor, ne cere să ajungem pînă la conceptul de vină. Dar vina este o determinare ontologică originară a existenței *Dasein*-ului [2]. Cu cît mai originar

---

[1] Toate conceptele teologice referitoare la existență, care au în centrul lor credința, au în vedere *trecerea* specifică la un alt mod de existență; pe acest parcurs se îngemănează într-un chip propriu existența precreștină și creștină. Acest caracter tranzitoriu explică pluridimensionalitatea tipică pentru conceptul teologic; dar asupra acestui aspect nu putem stărui aici.

[2] Vezi *Sein und Zeit* /„Ființă și timp"/, secțiunea a doua, § 58.

și mai adecvat și, deci, ontologic (în sensul bun al cuvîntului) este pusă în lumină constituția fundamentală a *Dasein*-ului, cu cît mai originar este gîndit, de pildă, conceptul de vină, cu atît mai bine poate el servi drept fir călăuzitor pentru explicarea teologică a păcatului. Însă, dacă luăm astfel conceptul ontologic de vină drept fir călăuzitor, tocmai filozofia este cea care are de spus cuvîntul hotărîtor în privința conceptului teologic. Dar oare în felul acesta nu ajunge teologia să fie subordonată filozofiei? Nicidecum! Nu este vorba aici de a deduce esența păcatului pe cale rațională, din conceptul de vină. Încă și mai puțin este cazul să afirmăm că existența de fapt a păcatului trebuie sau poate fi demonstrată în vreun fel rațional, pornind de la acest concept ontologic de vină; nici măcar posibilitatea factică a păcatului nu poate fi în vreun fel pătrunsă pe această cale. Singurul lucru care poate fi obținut astfel, lucru însă de care teologia ca știință nu se poate lipsi, este acela că, în calitatea lui de concept al existenței, conceptul teologic de păcat cunoaște acea corecție (adică o co-orientare) care, pentru el, ca un concept al existenței, și ținînd seama de conținutul lui precreștin, este necesară. Dar numai credința este aceea care oferă direcția primordială (orientarea) ca origine a conținutului său creștin. *Așadar*, *ontologia funcționează doar ca un corectiv al conținutului ontic (precreștin) al conceptelor teologice fundamentale.* Nu trebuie, însă, să pierdem din vedere că această corecție nu are valoare de temei, așa cum se întîmplă, de pildă, în cazul conceptelor fundamentale ale fizicii, care își primesc întemeierea lor
originară și determinarea deplinei lor posibilități interne — 65
și, odată cu aceasta, adevărul lor mai înalt — de la o ontologie a naturii. Corecția nu are aici decît o valoare de indicare formală, adică, din punct de vedere teologic, conceptul ontologic de vină nu devine niciodată, ca atare, o temă. De asemenea, conceptul de păcat nu se construiește pur și simplu pe conceptul ontologic de vină. Totuși, acesta este hotărîtor într-o anume privință, în măsura în care el indică în chip formal caracterul ontologic al *acelei* regiuni a ființei în care conceptul de păcat, *în calitatea lui de concept al existenței*, trebuie să se mențină în mod necesar.

În această trimitere formală la regiunea ontologică, este cuprinsă indicația de a nu obține conținutul specific teologic al conceptului pe cale filozofică, ci de a-l extrage din — și rămînînd în — dimensiunea specifică a existenței astfel indicată, adică din credință, și de a-l primi din capul locului de la ea. Trimiterea formală cuprinsă în conceptul ontologic nu are, așadar, funcție coercitivă, ci, dimpotrivă, ea dă acces și arată calea către dezvăluirea specifică — adică de ordinul credinței — a originii conceptelor teologice. Funcția ontologiei, așa cum am caracterizat-o aici, nu este aceea de a da o direcție, ci doar de a „co-orienta“, cu alte cuvinte, de a realiza o corecție.

Filozofia este corectivul ontologic, cu funcție de trimitere formală, a conținutului ontic (precreștin) al conceptelor teologice fundamentale.

Faptul că filozofia trebuie să aibă o asemenea funcție corectivă pentru teologie nu ține însă de esența ei și nici nu poate fi vreodată întemeiat pornind de la ea însăși și pentru ea însăși. Se poate arăta în schimb că, în calitatea ei de interogare liberă proprie *Dasein*-ului sprijinit numai și numai pe sine însuși, filozofia are, potrivit esenței ei, sarcina de a da direcția, întemeiată ontologic, pentru toate celelalte științe pozitive neteologice. Ca ontologie, filozofia dă, desigur, *posibilitatea* de a fi luată de
66 teologie în sensul acelui corectiv caracteristic, în măsura în care teologia urmează să devină factică odată cu facticitatea credinței. Nu filozofia ca atare este cea care *reclamă* ca teologia să fie înțeleasă astfel, ci teologia însăși face acest lucru, în măsura în care ea se concepe pe sine ca știință. Vom spune de aceea, pentru a obține o determinare exactă și pentru a rezuma:

Filozofia este corectivul ontologic posibil, cu valoare de trimitere formală, al conținutului ontic (precreștin) al conceptelor teologice fundamentale. Însă filozofia poate fi ceea ce este, fără ca ea să funcționeze factic real ca un atare corectiv.

Această relație particulară nu exclude, ci, dimpotrivă, presupune faptul că *credința*, în miezul ei ultim, ca o

posibilitate specifică a existenței, rămîne dușmanul de moarte al acelei *forme de existență* extrem de schimbătoare, care, prin esența ei, ține de filozofie[3]. Atît de categorică este această deosebire, încît filozofia nici nu încearcă măcar să combată acel dușman de moarte în vreun fel. Această *opoziție existențială* dintre sentimentul credinței și libera preluare de sine a *Dasein*-ului în întregul său, *opoziție* ce se situează *înainte* de teologie și filozofie, fără să se nască, deci, odată cu ele în calitatea lor de științe, trebuie să servească drept temei tocmai pentru comunitatea posibilă dintre teologie și filozofie *ca științe*, în măsura în care, această comunitate este chemată să rămînă una adevărată, liberă de orice iluzii și de orice debile încercări de mediere. De aceea nu se poate vorbi de existența unei filozofii creștine, căci ar fi ca și cum am vorbi despre un „fier din lemn". Dar tot așa, nu se poate vorbi despre existența unei teologii neokantiene, de o teologie care derivă din filozofia valorilor sau de o teologie fenomenologică, tot așa cum nu se poate vorbi de o matematică fenomenologică. Fenomenologia nu este niciodată altceva decît denumirea acelui procedeu al ontologiei care, prin 67
esența sa, se deosebește de procedeul tuturor celorlalte științe pozitive.

Desigur, un cercetător poate stăpîni, în afară de știința sa pozitivă, și fenomenologia, respectiv el poate să fie familiarizat cu demersurile ei și cu tipul ei de cercetare. Cunoașterea filozofică poate însă deveni relevantă și rodnică, și asta într-un sens adevărat, pentru știința sa pozitivă, *numai atunci cînd*, în cadrul propriei sale problematici, care crește din această meditație pozitivă asupra corelațiilor ontice ale domeniului său, cercetătorul se ciocnește de conceptele fundamentale ale științei sale și cînd, în felul acesta, el începe să se îndoiască de adecvarea conceptelor fundamentale tradiționale la ființarea din care el și-a făcut o temă. Atunci, pornind de la exigențele științei sale și din orizontul propriei sale interogări științifice, aflîndu-se oarecum la limita concepte-

[3] Considerăm că nu este necesar să discutăm pe larg faptul că avem aici de-a face cu opoziția de principiu (existențială) a două posibilități de existență, o opoziție care nu exclude, ci, dimpotrivă, *include* o recunoaștere reciprocă, factică, existențială.

lor sale fundamentale, el poate să-și reorienteze întrebarea către constituția originară a ființei ființării care urmează să rămînă obiect și să *devină* iarăși obiect. Întrebările care se nasc astfel trimit, din punct de vedere metodologic, dincolo de sine, în măsura în care *acel ceva* pe care ele îl obțin prin interogație nu devine accesibil și determinabil decît pe plan ontologic. Ce-i drept, comunicarea științifică dintre cercetătorii științelor pozitive și filozofie nu poate fi prinsă în reguli rigide, cu atît mai mult cu cît limpezimea, siguranța și originaritatea criticii pe care o dezvoltă științele pozitive față de propriile lor fundamente se schimbă tot atît de repede și tot atît de felurit pe cît se schimbă și nivelul pe care l-a atins și pe care îl poate menține filozofia în lămurirea propriei ei esențe. Această comunicare își dobîndește și își păstrează autenticitatea, vitalitatea și rodnicia numai atunci cînd interogarea reciprocă care se exprimă, pe de o parte, pozitiv-ontic și, pe de alta, transcendental-ontologic este călăuzită de instinctul pentru lucrul avut în vedere și de fermitatea tactului științific și cînd toate problemele ridicate de dominația, de ierarhia și de importanța științelor cedează locul în fața necesităților interioare ale problemei științifice înseși.

Anexă

68 *Sugestii referitoare la cîteva puncte de vedere principale implicate de dezbaterea teologică despre „Problema unei gîndiri și a unei vorbiri cu caracter nonobiectivator în teologia contemporană".*

Freiburg im Breisgau, 11 martie 1964

Ce anume este demn de a fi supus interogării în această problemă?

Pe cît îmi pot da seama, există *trei teme* care trebuie gîndite temeinic.

1. Înainte de orice altceva, trebuie determinat *ce anume* are de discutat teologia în calitatea ei de modalitate a gîndirii și a vorbirii. Este vorba de credința creștină și de conținutul acestei credințe. Abia cînd acest lucru devine limpede, se poate pune întrebarea cum trebuie să fie gîndirea și vorbirea astfel încît să corespundă sensului și exigenței creștine, evitînd să introducă în credință reprezentări care îi sînt străine.

2. *Înaintea* oricărei discuții privind gîndirea și vorbirea *non*obiectivatoare, este absolut necesar să se arate ce anume se înțelege prin gîndirea și vorbirea *obiectivatoare*. Se ridică atunci întrebarea dacă orice gîndire ca gîndire și dacă orice vorbire ca vorbire sînt sau nu, din capul locului, obiectivatoare.

Dacă se va constata că gîndirea și vorbirea nu sînt. nicidecum, în ele însele, obiectivatoare, atunci aceasta duce la o a treia temă.

3. E cazul să se decidă în ce măsură problema unei gîndiri și a unei vorbiri cu caracter non-obiectivator reprezintă în genere o problemă reală; nu cumva această întrebare trece pe lîngă obiectul propriu zis? Nu cumva ea abate gîndul de la tema teologiei, complicînd-o în mod inutil? Dezbaterea teologică organizată ar avea atunci sarcina să înțeleagă că ea se află, cu această 69
problemă, pe o cale greșită. Acesta ar fi, după cît se pare, doar un rezultat negativ al dezbaterii. Dar nu este decît o simplă aparență. Căci în realitate, urmarea de neocolit ar fi că teologia și-ar limpezi, în sfîrșit și într-un chip hotărît, care anume trebuie să fie sarcina ei principală: ea nu are voie să-și împrumute categoriile gîndirii și modalitatea limbajului de la filozofie și științe, ci trebuie să gîndească și să vorbească în conformitate cu obiectul ei, pornind de la credință și pentru credință. Dacă, potrivit propriei sale convingeri, această credință implică omul ca om în esența lui, atunci adevărata gîndire și vorbire teologică nu are nevoie de nici o pregătire specială pentru a ajunge pînă la oameni și a găsi ascultare la ei.

Cele trei teme menționate ar trebui discutate în detaliu, fiecare în parte. În ce mă privește, pornind de la filozofie, pot da doar cu privire la a doua temă cîteva sugestii. Căci discutarea primei teme — cea care trebuie să stea

la baza întregii dezbateri, pentru ca ea să nu plutească în aer — rămîne în sarcina teologiei.

Cea de a treia temă cuprinde concluziile teologice obținute dintr-o tratare satisfăcătoare a primelor două.

Voi încerca acum să dau cîteva sugestii pentru tratarea celei de *a doua* teme, dar și aceasta numai în forma cîtorva întrebări. Vreu să evit astfel impresia că ne-am afla în fața expunerii unor teze dogmatice provenite din filozofia heideggeriană, care de fapt nu există.

Cîteva sugestii privitoare la cea de a doua temă

Inaintea oricărei discuții privind problema gîndirii și a vorbirii cu caracter *non*obiectivator în teologie, este absolut necesar să medităm — atunci cînd se discută problema în raport cu dezbaterea teologică — asupra a ceea ce se înțelege printr-o gîndire și o vorbire *cu caracter obiectivator.* Această meditație ne obligă să ne punem întrebarea:

70 Oare gîndirea și vorbirea cu caracter obiectivator reprezintă o formă specială a gîndirii și a vorbirii? Sau nu cumva orice gîndire ca gîndire și orice vorbire ca vorbire trebuie să fie în chip necesar obiectivatoare?

Nu se poate obține un răspuns la această întrebare, dacă nu s-au lămurit în prealabil, aflîndu-și răspunsul, următoarele întrebări:

a. Ce înseamnă a obiectiva?

b. Ce înseamnă a gîndi?

c. Ce înseamnă a vorbi?

d. Oare orice gîndire este în sine o vorbire și orice vorbire este în sine o gîndire?

e. În ce sens sînt — gîndirea și vorbirea — obiectivatoare și în ce sens nu sînt?

Rezidă în natura lucrului că, atunci cînd sînt luate în dezbatere, întrebările acestea ajung să se întrepătrundă. Dar întreaga pondere a acestor întrebări se află la temeiul problemei care stă în centrul dezbaterii dumneavoastră teologice. Întrebările amintite formează totodată — dezvoltate mai mult sau mai puțin limpede și

satisfăcător — miezul încă ascuns al acelor strădanii către care tinde, venind din poziții extrem-opuse (Carnap — Heidegger), „filozofia“ actuală. Aceste poziții se numesc astăzi: concepția tehnico-scientistă despre limbă și experiența speculativ-hermeneutică a limbii. Ambele poziții sînt determinate pornind de la sarcini absolut diferite. Prima poziție își propune să subordoneze întreaga gîndire și vorbire, chiar și pe cea filozofică, unui sistem de semne care să poată fi construit într-o manieră tehnic-logică, cu alte cuvinte vrea să facă din întreaga gîndire și vorbire un instrument al științei. Cealaltă poziție provine din întrebarea ce anume trebuie experimentat drept obiect al gîndirii filozofiei și cum trebuie acest obiect — ființa ca ființă — să fie rostit. Prin urmare, în ambele poziții, nu avem de-a face cu o zonă circumscrisă a unei filozofii a limbii (corespunzătoare unei filozofii a naturii sau a artei), ci, dimpotrivă, limba este recunoscută a fi acel domeniu în care sălășluiesc și se mișcă gîndirea pro-
prie filozofiei și orice fel de gîndire și rostire. În măsura 71
în care omul, în esența sa, este determinat potrivit tradiției apusene ca viețuitoare care „are limbă“ (ζῷον λόγον ἔχον) — pînă și omul ca ființă care acționează este o asemenea ființă numai pentru că „are limbă“ —, confruntarea celor două poziții pune în joc însăși întrebarea privitoare la existența omului și la determinarea ei.

Rămîne în seama teologiei să hotărască în ce fel și pînă unde poate și trebuie ea să se implice în această confruntare.

Înainte de a trece la o scurtă lămurire a întrebărilor de la a) la e), vom face o observație privitoare la motivul probabil care a dus la dezbaterea *Problema unei gîndiri și a unei vorbiri cu caracter nonobiectivator în teologia contemporană.* O părere larg răspîndită și preluată fără a mai fi verificată este aceea că orice gîndire e, ca reprezentare, „obiectivatoare“, așa cum tot „obiectivatoare“ este și orice vorbire ca exprimare. Nu avem aici posibilitatea să analizăm în amănunt de unde provine această părere. Ea este determinată de diferențierea, care se face de multă vreme fără a fi fost vreodată lămurită, dintre rațional și irațional. Această diferențiere este, la rîndul ei, întreprinsă pornind de la instanța unei gîndiri raționale, ea însăși rămasă nelămurită. În ultima vreme, însă, carac-

terul obiectivator al oricărei gîndiri şi vorbiri a fost afirmat invocîndu-se concepţia lui Nietzsche, a lui Bergson şi filozofia vieţii. În măsura în care, în vorbire, spunem pretutindeni explicit sau nu, „este“ — iar fiinţa înseamnă prezenţă, aceasta fiind interpretată în epoca modernă drept obiectualitate şi obiectivitate — gîndirea ca punere-în-faţă re-prezentativă *(vor-stellen)*, şi vorbirea ca exprimare aduc cu sine, inevitabil, o solidificare (şi prin aceasta o falsificare) a „fluxului vieţii“, în sine curgător. Ce-i drept, o asemenea fixare de elemente stabile, chiar dacă
72 falsifică, este indispensabilă pentru menţinerea şi consolidarea vieţii umane. În sprijinul acestei păreri, care apare în diferite variante, este de ajuns să cităm următorul text din lucrarea lui Nietzsche, *Der Wille zur Macht* /„Voinţa de putere“/ n. 715 (1887/88): „Mijloacele de expresie ale limbii sînt neputincioase cînd e vorba să exprime „devenirea“: *nevoia noastră irepresibilă de a menţine ca atare* ne face să instituim neîncetat o lume mai brută de elemente stabile, de lucruri (adică de o-biecte) ş.a.m.d.“

Sugestiile care urmează, privind întrebările de la a) pînă la e), s-ar vrea înţelese şi gîndite, la rîndul lor, tot ca întrebări. Căci misterul limbii, în care trebuie să se adune întreaga meditaţie, rămîne fenomenul cel mai demn de a fi gîndit şi interogat, mai ales atunci cînd se naşte înţelegerea faptului că limba nu este un produs al omului: limba vorbeşte *(die Sprache spricht)*. Omul nu vorbeşte decît în măsura în care corespunde limbii *(indem er der Sprache entspricht)*. Aceste afirmaţii nu sînt emanaţiile unei „mistici“ fantasmagorice. Limba este un fenomen originar al cărui caracter nu poate fi demonstrat prin fapte reale; el nu poate fi surprins decît printr-o experienţă a limbii lipsită de prejudecăţi. Desigur, omul poate inventa pe cale artificială sunete şi semne, dar acest lucru nu se petrece decît prin raport cu o limbă deja vorbită şi pornind de la ea. Critică, gîndirea rămîne şi atunci cînd e confruntată cu fenomene originare. Căci a gîndi critic înseamnă a deosebi (κρίνειν) în permanenţă în acele lucruri care, pentru a fi justificate, reclamă o demonstraţie, şi între cele care, pentru a fi adeverite, cer pur şi simplu să fie surprinse şi acceptate. Va fi întotdeauna

mai ușor să faci, acolo unde se cere, o demonstrație, decît să încerci, atunci cînd se impune, să surprinzi și să accepți totodată.

În legătură cu a) Ce înseamnă a obiectiva? Înseamnă a transforma ceva într-un obiect, a-l institui ca obiect și a-l reprezenta numai ca atare. Și ce înseamnă obiect? În Evul Mediu, *obiectum* era acel ceva care era opus, era menținut în fața percepției, a imaginației, a judecății, a dorinței și a intuiției. În schimb, *subiectum* desemna acel
73 ὑποκείμενον, adică ceea ce există de la sine (și nu adus în față prin reprezentare), deci ceea ce este prezent, de pildă lucrurile. Această semnificație a cuvintelor *subiectum* și *obiectum* este, în comparație cu aceea care circulă în zilele noastre, total opusă: *subiectum* este ceea ce există pentru sine (adică „obiectiv"), iar *obiectum* este doar ceea ce a reprezentat (adică „subiectiv").

Prin transformarea conceptului de *subiectum*, realizată de către Descartes (vezi *Holzwege* /„Cărări în necunoscut"/, p. 98 și urm.), conceptul de obiect ajunge la rîndul lui, să aibă o semnificație schimbată. Pentru Kant, obiect *(Objekt)* înseamnă termenul situat opozitiv *(Gegenstand)* pe care îl are în vedere experiența din științele naturii. Orice obiect este un termen situat opozitiv, dar nu orice termen situat opozitiv (de pildă, lucrul în sine) este un obiect posibil. Imperativul categoric, obligativitatea de ordin moral, datoria nu sînt obiecte ale experienței din științele naturii. Prin faptul că se gîndește asupra lor, prin faptul că sînt urmărite în cadrul acțiunii, ele nu sînt obiectivate.

Experiența de zi cu zi a lucrurilor în sens mai larg nu este nici obiectivatoare, nici o transformare a lor în termeni situați opozitiv. Cînd stăm, de pildă, în grădină și ne bucurăm de trandafirii înfloriți, nu transformăm trandafirul într-un obiect, și nici măcar într-un termen situat opozitiv, adică în ceva reprezentat în chip tematic. Dacă, într-o tăcută rostire, mă abandonez roșului strălucitor al trandafirului și meditez asupra esenței de roșu a trandafirului, atunci această esență de roșu nu este nici obiect, nici lucru, nici termen situat opozitiv, asemenea trandafirului înflorit. Acesta se află în grădină și se apleacă, poate, sub bătaia vîntului. În schimb, esența de roșu a trandafirului nu se află în grădină și nici nu se

poate apleca sub bătaia vîntului. Cu toate acestea, eu o gîndesc și vorbesc despre ea, numind-o. Există, prin urmare, o gîndire și o rostire care nu transformă defel în obiect sau în termen situat opozitiv.

Pot, desigur, să privesc statuia lui Apolo aflată în muzeul din Olimpia ca pe un obiect al reprezentării spe-
74 cifice științelor naturii, pot calcula marmura din punct de vedere fizic, stabilindu-i greutatea sau pot s-o cercetez pentru a-i determina proprietățile chimice. Dar această gîndire și vorbire obiectivatoare nu îl suprind pe Apolo așa cum se arată el în frumusețea sa și așa cum, în această frumusețe, el apare ca imagine a zeului.

În legătură cu b) Ce înseamnă a gîndi? Dacă ținem seama de ceea ce am arătat mai sus, atunci este limpede că gîndirea și vorbirea nu se mărginesc la reprezentarea și enunțarea de tip teoretic, așa cum apar ele în științele naturii. Dimpotrivă, gîndirea este acea atitudine care lasă să i se ofere, de la acel ceva care se arată și de la felul în care se arată acel ceva pe care are a-l rosti cu privire la ceea ce apare. Gîndirea nu este în mod necesar reprezentarea a ceva în calitate de obiect. Numai gîndirea și vorbirea ce țin de științele naturii sînt obiectivatoare. Dacă orice gîndire ca atare ar fi deja obiectivatoare, atunci plăsmuirea unor opere de artă ar fi lipsită de sens, deoarece ele nu s-ar putea arăta nicicînd vreunui om, de vreme ce el ar transforma imediat într-un obiect ceea ce apare și ar împiedica astfel operei de artă — apariția.

Afirmația că orice gîndire este obiectivatoare în calitatea ei de gîndire este neîntemeiată. Ea se naște dintr-o desconsiderare a fenomenelor și trădează lipsa spiritului critic.

În legătură cu c) Ce înseamnă a vorbi? Oare limba nu înseamnă nimic altceva decît transformarea a ceea ce a fost gîndit în sunete, acestea fiind percepute ca tonuri și zgomote doar obiectiv înregistrabile? Sau poate că deja exprimarea ca atare a vorbirii (în dialog) este cu totul altceva decît o succesiune de tonuri obiectivabile acustic, purtînd o semnificație prin care se vorbește despre obiecte. În ce are ea mai propriu, vorbirea nu este oare o rostire *(Sagen)*, o multiplă arătare a ceea ce ascultarea lasă să-i fie spus, acea ascultare care este atenția ascultătoare

îndreptată către ceea ce apare? Dacă observăm măcar aceasta cu grijă, mai putem oare susține — fără spirit critic — că vorbirea este, ca vorbire, din capul locului obiectivatoare? Cînd mîngîiem cu vorba un om bolnav și cînd vorba noastră se adresează forului lui celui mai intim, facem noi din omul acesta un obiect? Oare limba 75
este numai un instrument pe care-l folosim pentru prelucrarea unor obiecte? Se află limba în genere la bunul plac al omului? Este limba doar un produs al omului? Este omul acea ființă care are limba în proprietatea sa? Sau limba este cea care îl „are“ pe om, în măsura în care el își află locul în limbă, de vreme ce abia ea îi deschide o lume și, odată cu aceasta, locuirea lui în lume?

În legătură cu d) Oare orice gîndire este o vorbire și orice vorbire o gîndire?

Întrebările discutate pînă aici ne-au făcut deja să bănuim că există această reciprocă apartenență (identitate) a gîndirii și vorbirii. Această identitate este adeverită din vremuri străvechi, în măsura în care λόγος și λέγειν înseamnă deopotrivă „a vorbi“ și „a gîndi“. Însă această identitate nu a fost încă discutată satisfăcător și nu a fost cunoscută așa cum se cuvine. Unul din obstacolele principale se ascunde în aceea că interpretarea elină a limbii, în speță cea gramaticală, s-a orientat în funcție de enunțurile privitoare la lucruri. În metafizica modernă, lucrurile au fost transformate în obiecte. A apărut astfel părerea greșită că gîndirea și vorbirea s-ar referi la obiecte și numai la acestea.

În schimb, dacă vom considera drept hotărîtor că gîndirea este de fiecare dată faptul de a lăsa ca ceea ce se arată să ți se adreseze și, ca atare, o corespundere (rostire) față de acel ceva care se arată, atunci trebuie să se înțeleagă în ce măsură activitatea poetică este o rostire care gîndește, ceea ce desigur nu poate fi determinat în esența sa proprie pornind de la logica obișnuită a enunțului privitor la obiecte.

Tocmai înțelegerea reciprocei apartenențe a gîndirii și rostirii ne face să recunoaștem inconsistența și arbitrarietatea tezei potrivit căreia gîndirea și vorbirea sînt, ca atare, în chip necesar obiectivatoare.

În legătură cu e) În ce sens gîndirea și vorbirea sînt obiectivatoare și în ce sens nu sînt? Gîndirea și vorbirea

sînt obiectivatoare, adică instituie ceva dat ca pe un obiect, în cîmpul reprezentării din științele naturii și din tehnică. Aici ele sînt în mod necesar astfel, deoarece acest tip de cunoaștere trebuie din capul locului să-și
76 instituie tema ca pe un termen situat opozitiv care poate fi supus calculului și poate fi explicat cauzal, cu alte cuvinte trebuie să-l conceapă ca pe un obiect în sensul definit de Kant.

În afara acestui cîmp, gîndirea și vorbirea nu sînt nicidecum obiectivatoare.

Însă astăzi a apărut pericolul, din ce în ce mai mare, ca modalitatea tehnico-științifică de a gîndi să se extindă asupra tuturor domeniilor vieții. Astfel cîștigă teren aparența că orice gîndire și vorbire sînt obiectivatoare. Acea teză care afirmă în chip neîntemeiat și dogmatic un asemenea punct de vedere promovează și susține la rîndul ei tendința fatală de a reprezenta totul numai în perspectivă tehnico-științifică, ca obiect al unei posibile dirijări și manipulări. Limba însăși și felul în care este ea determinată sînt supuse acestui proces de nelimitată obiectivare tehnică. Limba este falsificată pentru a deveni un instrument al transmiterii și al informării calculabile. Limba este tratată asemenea unui obiect manipulabil la care trebuie să se adapteze modalitatea gîndirii. Dar rostirea proprie limbii nu este în mod necesar o enunțare de propoziții *despre* obiecte. În ceea ce are ea mai propriu, limba este o rostire a *acelui* ceva care se manifestă și se adresează omului în multiple feluri, în măsura în care el, supus dominației gîndirii obiectivatoare și mărginindu-se la ea, nu se închide în fața a ceea ce se arată.

Faptul că gîndirea și vorbirea sînt obiectivatoare doar într-un sens derivat și limitat nu poate fi demonstrat niciodată pe cale științifică, prin dovezi. Esența care este proprie gîndirii și rostirii nu poate fi pătrunsă decît printr-o sesizare lipsită de prejudecăți a fenomenelor.

A crede că o ființă ar reveni doar acelui lucru care poate fi calculat obiectiv și demonstrat cu mijloace tehnico-științifice ca obiect rămîne, neîndoielnic, o eroare.

Această părere eronată uită o vorbă rostită deja de mult, care ne-a rămas de la Aristotel (*Metafizica*, IV, 4, 1006 a 6 și urm):

ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ. „Căci este un semn de lipsă de educație să nu-ți dai seama referitor la care lucruri 77
este necesar să se caute dovezi și la care lucruri nu este necesar“.

După sugestiile date, se poate spune următorul lucru cu privire la cea de a treia temă — aceea care presupune un răspuns la întrebarea în ce măsură tema dezbaterii este o problemă reală:

Pe temeiul reflecțiilor referitoare la cea de *a doua* temă, problema pusă în dezbatere trebuie formulată mai clar. Într-o variantă deliberat exagerată, ea ar trebui să sune astfel: „O problemă a teologiei contemporane: posibilitatea unei gîndiri și a unei vorbiri al căror caracter este diferit de cel al gîndirii și vorbirii din științele naturii și din tehnică“.

Din această reformulare, adecvată situației de fapt, se poate lesne deduce că problema pusă în discuție nu este una reală, în măsura în care punerea problemei se orientează în funcție de o premisă a cărei absurditate este clară pentru oricine. Teologia nu este o știință a naturii.

Dar în spatele problemei, așa cum a fost ea pusă, se ascunde — pentru teologie — sarcina pozitivă de a dezbate, în propriul său domeniu — cel al credinței creștine și pornind de la esența ei — ce anume are ea de gîndit și cum anume are ea de vorbit. În această sarcină este cuprinsă totodată întrebarea dacă teologia mai poate fi o știință, de vreme ce ea, probabil, nici nu are voie să fie una.

Adaos la sugestiile de mai sus

Ca exemplu de gîndire și rostire non-obiectivatoare 78
prin excelență poate servi poezia.

În *Sonetele către Orfeu* I, 3, Rilke exprimă cu mijloace poetice prin ce anume se definesc gîndirea și rostirea de tip poetic. „Cîntul este însăși existența“ (vezi în acest sens *Holzwege*, p. 292 și urm.). Cîntul, rostirea cîntătoare a poetului nu este „nesățioasă poftă“, nici „cerere stăruitoare“, pentru ceva ce, pînă la urmă, poate fi dobîndit ca efect al unei performanțe umane.

Rostirea poetică este „existență". Cuvîntul „existență" este folosit aici în sensul tradițional al metafizicii. El înseamnă: prezență.

Rostirea poetică este prezență în preajma zeului și pentru zeu. A fi prezent înseamnă: pur și simplu a fi gata pentu ceva fără a voi nimic, fără a aștepta nici o reușită. „Prezență în preajma" înseamnă: purul fapt de a lăsa să ți se rostească prezența zeului.

Într-o asemenea rostire nimic nu este instituit și reprezentat ca termen situat opozitiv și ca obiect. Aici nu se găsește nimic ce ar putea fi situat opozitiv de către o reprezentare care surprinde o parte sau întregul.

„O suflare în jurul a nimic": „suflare" stă scris aici pentru inspirare și expirare, pentru faptul de a lăsa să se rostească și, totodată, de a răspunde astfel la ceea ce a fost rostit. Nu e nevoie de nici o discuție pentru a arăta că la baza întrebării privitoare la o gîndire și la o rostire adecvate se află întrebarea privitoare la ființa ființării, așa cum se arată în fiecare caz în parte.

Ca prezență, ființa se poate arăta în diferite ipostaze ale prezenței. Ceea ce este prezent nu trebuie să devină termen situat opozitiv; termenul situat opozitiv nu trebuie preceput pe cale empirică drept obiect (vezi Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, cap. VIII și IX).

TRIMITERI

CE ESTE METAFIZICA? Prelegere inaugurală, ţinută la 24 iulie 1929, în Aula Universităţii din Freiburg im Breisgau. Apărută în 1929 la Friedrich Cohen, Bonn; ediţia a IV-a şi cele următoare, la Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Începînd cu a V-a ediţia (1949), dedicată lui „Hans Carossa — la a 70-a aniversare". Ediţia a XI-a, revăzută,1975.

DESPRE ESENŢA TEMEIULUI. Contribuţie la volumul omagial dedicat lui Edmund Husserl la a 70-a aniversare: volum complementar la *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer, Halle (Saale), 1929, p. 71—110. Apărută în acelaşi timp ca extras la Max Niemeyer, Halle (Saale). Începînd cu a III-a ediţie (1949), apare însoţită de o prefaţă, la Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Ediţia a VI-a 1973.

DESPRE ESENŢA ADEVĂRULUI. Prima ediţie a apărut în 1943 la Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Scrierea conţine textul, revăzut în mai multe rînduri, al unei conferinţe publice gîndite în 1930 şi repetate, sub acelaşi titlu, de mai multe ori (toamna şi iarna lui 1930 la Bremen, Marburg a.d.L., Freiburg i. Br. şi vara lui 1932 la Dresden). În cea de a II-a ediţie (1949) a fost adăugat primul paragraf al Observaţiei finale. Ediţia a V-a 1967.

DOCTRINA LUI PLATON DESPRE ADEVĂR. Desfăşurarea gîndului se bazează pe prelegerea ţinută la Freiburg în semestrul de iarnă 1930—1931, intitulată *Despre esenţa adevărului*. Textul a fost alcătuit în 1940 şi a apărut pentru prima oară în *Geistige Überlieferung. Das Zweite Jahrbuch*, editura Helmut Küpper, Berlin, 1942, p. 96—124. Ca scriere de sine stătătoare, a apărut împreună cu *Scrisoare despre „umanism"* la A. Francke A.G., Bern., 1947. Ediţia a III-a 1975.

DESPRE ESENŢA ŞI CONCEPTUL LUI ΦΥΣΙΣ ARISTOTEL, FIZICA B, 1. Scris în 1939. Apărut mai întîi în „Il Pensiero", vol. III, N. 2 şi N. 3, Milano-Varese 1958. Ca extras, în *Testi Filosofici* 1960 (Biblioteca „Il Pensiero").

POSTFAŢĂ LA „CE ESTE METAFIZICA?". Adăugată în 1943 la ediţia a IV-a a prelegerii inaugurale. Pentru ediţia a V-a (1949), textul

postfeţei a fost revizuit în cîteva locuri. Varianta originară a acestor locuri este dată în notele de subsol. Ediţia a XI-a, revăzută, 1975.

SCRISOARE DESPRE „UMANISM". Scrisoare adresată lui Jean Beaufret, Paris (toamna lui 1946), al cărei text a fost revăzut în vederea publicării şi dezvoltat în unele locuri. A apărut mai întîi, împreună cu *Doctrina lui Platon despre adevăr* la A. Francke A. G., Bern, 1947. Ca scriere de sine stătătoare, în 1949, la Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Ediţia a VII-a 1974.

INTRODUCERE LA „CE ESTE METAFIZICA?". Aşezată în 1949, înaintea ediţiei a V-a a prelegerii inaugurale. Ediţia a XI-a, revăzută, 1975.

HEGEL ŞI GRECII. Concepută drept conferinţă, a fost rostită în şedinţa generală a Academiei de ştiinţe din Heidelberg, la 26 iulie 1958. Publicată mai întîi drept contribuţie la volumul omagial dedicat lui Hans Georg Gadamer la a 60-a aniversare, *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* /„Prezenţa grecilor în gîndirea modernă"/, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960, p. 43—57. O altă variantă mai timpurie a textului a stat la baza conferinţei din Aix-en-Provence, la 20 martie 1958 şi a apărut în traducerea franceză a lui Jean Beaufret şi Pierre-Paul Sagave în „Cahiers du Sud", tome XLVII, nr. 349, ianuarie 1959, p. 355—368.

FENOMENOLOGIE ŞI TEOLOGIE. Conferinţa a fost ţinută la 9 martie 1927, la Tübingen, şi reluată la 14 februarie 1928, la Marburg. *Scrisoarea* din 11 martie 1964, tipărită în anexă, a fost concepută pentru o dezbatere teologică ce a avut loc la Drew-University, Madison, Statele Unite, în perioada 9—11 aprilie 1964. — Ambele texte au fost tipărite pentru prima dată în „Archives de philosophie", vol. XXXII (1969), p. 356 şi urm., laolaltă cu traducerea lor în franceză. Sub titlul *Phänomenologie und Theologie*, ele au apărut ca text autonom la Vittorio Klostermann„ Frankfurt am Main, 1970, „dedicat lui Rudolf Bultmann, în amintirea anilor 1923—1928, petrecuţi la Marburg".

INDEX TERMINOLOGIC

A

Abgrund, der — abis
Ab-grund, der — lipsă de temei
Ab-sage, die — rostire privativă
abwesen — a se retrage din prezenţă
Abwesung, die — absentare
Andenken, das — gîndire-evocatoare, aducere aminte
Angleichung, die — adecvare
Angst, die — teamă
Ansprechung, die — adresare
Anspruch, der — revendicare, adresare exigentă
Anwähren-lassen, das — faptul-de-a-lăsa-să-dureze-în-nemijlocitul-prezenţei
Anwesen, das — ajungere-la-prezenţă
— *Anwesung der Abwesung, die* — ajungere-la-prezenţă a absentării
An-wesen, das — ajungere-la-prezenţă-care-pune-în-joc-esenţa
Anwesenheit, die — prezenţă
aufbrechen — a erupe
Aufgang, der — mers-deschizător
Aufgehen, das — deschidere, înălţare
Ausgang, der — punct de pornire
— *ausgänglich* — iniţiator
Auslegung, die — interpretare
Aussehen, das — aspect

B

bedrängen — a copleşi
befinden, sich — a se situa afectiv
Befindlichkeit, die — situare-afectivă
Befragte, das — acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea, interogatul
Begründen, das — întemeiere-justificativă
Bergen, das — adăpostire
Beständigkeit, die — persistenţă
Bewegte, das — lucrul mobil
Bewegtheit, die — mobilitate
Bodenlose, das — ceea-ce-este-lipsit-de-teren-ferm

Frage, die — întrebare
Fragen, das — interogare, demers interogativ
Frager, der — întrebătorul
fragwürdig — demn de a fi supus întrebării
Fuge, die — rostuire
Furcht, die — frică

G

Ganze, das — întregul
Ganzheit, die — totalitate, caracter-de-întreg
Gebrauchsdinge, die — lucrurile-de-care-ne-folosim
Geeignetheit, die — faptul-de-a-fi-apt-pentru
Gefragte, das — ceea-este-vizat-prin-întrebare
Gegenstand, der — obiect, termen-situat-opozitiv
Gegen-ständige, das — ceea-ce-persistă-opozitiv
Gemächte, die — lucruri-făcute
Gesagte, das — rostitul
Geschick, das — destin
Gestalt, die — configurație, întruchipare
Gestellung, die — ansamblul-punerilor
Gestimmtsein, das — dispoziție-afectivă
Gewächse, die — lucruri-crescute
Gewesene, das — ceea-ce-a-fost-adunat-laolaltă-în-esență (în opoziție cu *das Vergangene*)
Geworfenheit, die — stare-de-aruncare
Grund, der — temei
Gründen, das — întemeiere

H

Halt, der — punct de sprijin
Haus (des Seins), das — locul de adăpost (al ființei)
— *Behausung, die* — adăpostire
Heile, das — nevătămatul
Heimatlosigkeit, die — lipsa-de-patrie
Her-kunft, die — pro-veniență
Herstellen, das — producere
Her-stellung, die — punere-aici
Hinaustehen, das — situare-în-afară
Hineingehaltenheit, die — stare-de-menținere-în
Hin-sicht, die — orientare-către
Historie, die — 1. istoria curentă; 2. știința istoriei, istoriografie

I

Ichheit, die — natură-de-eu, egoitate
Inbegriff, der — ansamblu, concept sumativ
Innestehen, das — situare fermă
In-sich-Stehen, das — faptul-de-a-sta-vertical-în-sine
Inständigkeit, die — insistență

K

Kehre, die — răsturnare (vezi p. 130, *Excurs despre K e h r e*)

L

Lichtung, die — deschiderea-luminatoare (vezi p. 294, *Excurs despre L i c h t u n g*)
Liegen, das — faptul-de-a-se-afla-culcat

M

Man, das — impersonalul „se“
Mitsein, das — laolaltă-ființarea
Mögen, das — îndrăgirea

N

Nachdenken, das — gîndirea-ce-gîndește-pe-urmele-a-ceva
Nächste, das — ceea-ce-este-cel-mai-apropiat, proximul
Nicht, das — nu-ul
nichten — a nega
Nichten, das — negarea
Nichthafte, das — negativul, ceea ce îl deține în sine pe „nu“
Nichtige, das — neînsemnatul
Nichtigkeit, die — nimicnicitate
Nichts, das — Nimicul

O

Offenbarkeit, die — manifestare, stare-de-revelare
Offene, das — deschisul
Offenheit, die — stare-de-deschidere

U

V

PLANUL EDIŢIEI COMPLETE A OPERELOR LUI MARTIN HEIDEGGER

(Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main)

I. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften* (1910—1976)
(Scrieri publicate) Band (Volum):

1. *Frühe Schriften* (1912—1916) (* 1978).
2. *Sein und Zeit* (1927) (* 1977).
3. *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929).
4. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936—1968) (* 1981).
5. *Holzwege* (1935—1946) (* 1978).
6. *Metaphysik als Geschichte des Seins* (1941—1946)
7. *Vorträge und Aufsätze* (1936—1953).
8. *Was heisst Denken?* (1951—1952).
9. *Wegmarken* (1919—1958) (* 1976).
10. *Der Satz vom Grund* (1955—1956).
11. *Identität und Differenz* (1955—1957).
12. *Unterwegs zur Sprache* (1950—1959).
13. *Aus der Erfahrung des Denkens* (1944—1972).
14. *Zur Sache des Denkens* (1962—1964).
15. Seminare: Freiburg (Heraklit); Le Thor-Zähringen (1966—1973).
16. *Reden.*

II. Abteilung: *Vorlesungen* (1923—1944) (Cursuri)
Marburger Vorlesungen (1923—1928).
SS (= Sommer Semester) WS (= Winter Semester)

17. *Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie* (WS 1923—1924).
18. *Aristoteles: Rhetorik* (SS 1924).
19. *Platon: Sophistes* (WS 1924—1915).
20. *Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925) (* 1979).
21. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925—1929) (* 1976).
22. *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926).
23. *Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin bis Kant* (WS 1926—1927).
24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927) (* 1975)
25. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927—1928) (* 1977).

---

* Anul pus în paranteză şi marcat cu asterisc indică anul apariţiei.

26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928) (* 1978).

Freiburger Vorlesungen (1928—1944).

27. *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928—1929).
28. *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (SS 1929).
29. *Einführung in das akademische Studium* (SS 1929).
30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Der Weltbegriff* (WS 1929—1930).
31. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (SS 1930) (* 1982).
32. *Hegels Phänomenologie des Geistes* (WS 1930—1931) (* 1980).
33. *Aristoteles: Metaphysik IX* (SS 1931) (* 1980).
34. *Vom Wesen der Wahrheit* (WS 1931—1932).
35. *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* (SS 1931)
36. *Die Grundfrage der Philosophie* (SS 1933).
37. *Vom Wesen der Wahrheit* (WS 1933—1934).
38. *Über Logik als Frage nach der Sprache* (SS 1934).
39. *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (WS 1934—1035) (* 1980).
40. *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935).
41. *Grundfragen der Metaphysik* (WS 1935—1936).
42. *Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (SS 1936).
43. *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (WS 1936—1937).
44. *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (SS 1937).
45. *Grundfragen der Philosophie* (WS 1937—1938).
46. *Einleitung in die Philosophie* (WS 1937—1938).
47. *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (SS 1939).
48. *Kunst und Technik* (WS 1939—1940).
49. *Nietzsche: Der Wille zur Macht. Der europäische Nihilismus* (1. Trimester 1940).
50. *Grundfragen der Philosophie* (WS 1940—1941).
51. *Grundbegriffe* (SS 1941) (* 1981).
52. *Nietzsches Metaphysik* (WS 1941—1942).
    Anhang: *Denken und Dichten* (WS 1944—1945).
53. *Hölderlins «Andenken»* (SS 1942) (* 1982).
54. *Parmenides* (WS 1942—1943) (* 1982).
55. *Heraklit: 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (Heraklit)* (SS 1943); 2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (SS 1944) (*1979).

III. Abteilung: *Unveröffentlichte Abhandlungen* 1919—1967
(Tratate inedite)

Editorul nu a indicat, urmînd dorința autorului, decît *cîteva* titluri de conferințe sau tratate inedite. — *Nota trad.*

Der Begriff der Zeit (1924).
Aus der Geschichte des Seyns (1939).
Hegel: Die Negativität (1938—1939).
Beiträge zur Philosophie I—VIII (1936—1938).
Besinnung (1938—1939).
Vom Ereignis I, II (1941—1942).
Über den Anfang (1941).
Das Wesen des Nihilismus (1946—1948).
Einblick in das, was ist (1949).
Die Grundsätze des Denkens (1957).

IV. Abteilung: *Aufzeichnungen und Hinweise* (Note și trimiteri)

Tehnoredactor : MARIANA RĂDULESCU

Format : 16/54×84. Coli tipar 28.
Bun de tipar 27 iulie 1988. Apărut — august 1988.



Comanda nr. 430/646
Întreprinderea poligrafică „13 Decembrie 1918",
str. Grigore Alexandrescu nr. 89—97,
Bucureşti, Republica Socialistă România